EDGAR MORIN
TARIQ RAMADAN

AU PÉRIL DES IDÉES

LES GRANDES QUESTIONS DE NOTRE TEMPS

dialogue

PRESSES DU CHÂTELET

EDGAR MORIN
TARIQ RAMADAN

AU PÉRIL DES IDÉES

LES GRANDES QUESTIONS DE NOTRE TEMPS

dialogue

PRESSES DU CHÂTELET

EDGAR MORIN
TARIQ RAMADAN

AU PÉRIL DES IDÉES

Les grandes questions de notre temps

Entretiens avec
CLAUDE-HENRY DU BORD

PRESSES DU CHÂTELET

Si vous souhaitez prendre connaissance de notre catalogue :
www.pressesduchatelet.com

Pour être tenu au courant de nos nouveautés :
http://www.facebook.com/larchipel
EAN 9782845925571

Table

À la mémoire de Montaigne, maître en compréhension humaine, qui disait qu'on appelle barbares ceux d'une autre civilisation
et dénonça les cruautés commises sur les Amérindiens.

E. M.

À Claude d'Haeyer,
qui m'a tant appris.

T. R.

S’ENTRETENIR…

Le mot « entretien » possède assez d’acceptions pour susciter l’ambiguïté. Le verbe « s’entretenir », en revanche, signifie plus simplement « parler à quelqu’un, conférer sur un sujet », si l’on en croit Littré ; parler à plusieurs, si l’on veut, à condition que le nombre n’excède pas trois intervenants, trois locuteurs : voilà pourquoi l’entretien est adéquat quand il ne s’agit pas d’un simple dialogue. L’idée de mettre en présence deux personnalités interrogées par un tiers ne change rien à l’idée qu’ils peuvent s’entretenir en toute liberté : le débat n’est possible qu’à ce prix.

Plus encore, pour que les causeurs s’entretiennent et manifestent quelque talent de conversation, faut-il, contrairement à l’idée reçue que l’on peut débattre de tout sans codes, que certains préalables soient réunis. Les plus pusillanimes estiment un peu vite que la chose n’est possible qu’entre beaux esprits ; ce n’est pas qu’elle soit plus facile, elle est seulement plus agréable. Il en faut davantage pour que l’entretien ne soit pas d’une platitude navrante ; l’esprit n’est rien sans l’écoute, sans une commune disposition à laisser l’autre s’exprimer pleinement, argumenter, réagir.

Raison pour laquelle, cette politesse élémentaire n’étant plus de mise, la majorité des pseudo-entretiens que dirige un journaliste n’est en fait que des interrogatoires. Non seulement, la plupart du temps, l’homme des médias ne laisse pas l’interrogé achever son propos, mais encore déforme-t-il ce qu’il vient d’entendre sous prétexte de relancer la conversation. Il suffit d’un mot prononcé, isolé, pour que le fil soit coupé et que les arguments soient noyés dans l’ordre du discours. Tout se passe comme si celui qui interroge voulait seulement que l’on se souvienne de son intervention et non de la teneur des réponses. Et mieux vaut ne rien dire des commentaires immédiats qui suivent et qui tentent de nous faire comprendre ce que nous venons d’entendre. Il ne s’agit là nullement d’un entretien, mais d’un exercice, d’une mise en scène, d’une manière de faire sentir que le pouvoir appartient à celui qui questionne, bien plus qu’à celui qui répond.

Pour toutes ces raisons, et parce que je ne suis de surcroît pas journaliste, je me suis refusé à cette parodie ; j'ai préféré laisser la parole aller et venir, s'attarder, se préciser, hésiter parfois. L'art de la conversation n'est pas celui du formatage. Il arrive un moment où, dans l'ordre des sujets abordés, la parole se livre avec une telle liberté que rien ne doit la contraindre, la ralentir, l'occulter. Céder à la tentation revient à favoriser la langue de bois.

Cela étant posé, Edgar Morin et Tariq Ramadan étant deux intellectuels parfaitement conscients des préalables que suppose l'art de la conversation, infiniment respectueux de l'opinion d'autrui pour ne pas l'altérer ou la tronquer, nous avons pu échanger avec la bienveillance naturelle que présume l'entretien.

Les sujets souhaités, retenus, avaient été circonscrits sans exclusive ; la veille du rendez-vous, je dînais avec Edgar Morin qui en proposa d'autres, susceptibles d'accroître le champ des intérêts. Chacun accordait à l'autre la liberté d'ajouter encore, au fil des paroles, ce qui viendrait presque naturellement compléter l'échange. « La bagatelle, la science/Les chimères, le rien, tout est bon ; je soutiens / Qu'il faut de tout aux entretiens », écrit La Fontaine (Fables, *X, 1). Outre les chimères, ce fut le cas. Un cadre large, englobant, pour commencer : la conception de l'homme, ou plutôt une direction, un socle de réflexion qui serve de base à une pensée qui s'élabore d'autant plus solidement qu'elle est balancée par la parole de l'autre. De nombreux autres sujets vinrent s'agglomérer, choisis ou pas : l'éducation, l'éthique, le mystère, la religion, les sciences, la politique, bien sûr, la question palestinienne, la république multiculturelle, la laïcité, la notion d'intégration, d'identité, la globalisation, la tolérance, le respect, le populisme, le langage, l'espérance, la loi, le pardon… Liés les uns aux autres par l'ordre interne du discours, de la pensée de chacun, comme par les conditions mêmes de l'échange.*

On ne parle jamais des conditions qui président à un entretien : Mitterrand recevant Elkabbach le 12 septembre 1994 pour une allocution télévisée demeurée célèbre ; le président de la République à bout de forces, sortant à peine de sa chambre où il était resté allongé en proie aux souffrances atroces dues à l'état d'avancement de son cancer ; le journaliste le croit moribond, s'étonne de voir le vieux politique trouver la force de lui répondre… Cas limite. Et d'ailleurs, ce jour-là, Mitterrand ne convainquit personne et l'affaire Bousquet allait pourrir la fin de son septennat.

Pour notre « entretien de Marrakech », les conditions étaient optimales. Aucune tension, un climat splendide, un lieu paisible et confortable, une fontaine, pas de fâcheux, de bruits parasites… Tariq, débarqué le matin de Londres, était à peine fatigué ; Edgar, en compagnie de Sabah Abouessalam,

son épouse, affichait belle humeur (si habituelle chez lui), belle forme. Nulle appréhension, une empathie réciproque immédiate, une atmosphère détendue. Conditions idéales pour une première rencontre.

L'entretien se déroula sur deux jours, les 23 et 24 juin 2013. La première matinée se prolongea jusqu'au cœur de l'après-midi et c'est la faim qui nous fit arrêter l'enregistrement, craignant même qu'à cette heure le buffet de la piscine ne fût fermé ! De peu, de si peu qu'il nous fallut insister (à peine) pour être encore servis ; Tariq Ramadan étant à Marrakech plus connu et révéré qu'une star du rock, le buffet resta ouvert pour nous comme par enchantement. L'entretien continua, hors micro, pendant que nous déjeunions et, soudain accablés par la chaleur, nous nous repliâmes l'après-midi dans un salon tranquille pour aborder avec une même liberté les sujets laissés en suspens.

Le lendemain, la cordialité devint amitié, chacun s'étonnant de trouver des convergences, une simplicité, une vérité non pas rares, mais consolantes. Et pourtant, dire la vérité revient à s'exposer, à devenir une cible – il n'empêche que ne pas se donner tel que l'on est, sans affèterie, sans facticité, empêche la parole d'être reçue avec autant de respect que la personne qui la porte. Aucun donc ne tricha. Pas une seconde. Quelquefois, je me suis non pas retiré, mais tu, ne souhaitant pas intervenir dans un débat où les arguments n'attendaient nullement d'être réamorcés par une remarque inutile. Le mouvement de la pensée n'a pas besoin d'un tuteur, d'un ressort extérieur pour continuer sa course, elle possède par elle-même les moyens de son avancée. Il importe seulement qu'à la lecture de cet entretien le lecteur prenne conscience que deux hommes apparemment si différents, pour appartenir à des univers de référence distincts, ne peinent aucunement à s'entendre (dans les deux sens du mot) et que, de cet échange fécond – admirabile commercium ! *–, il ressort lui-même grandi, plus humain en somme, quand bien même ne partage-t-il pas les opinions défendues. L'essentiel est autant dans la qualité du propos que dans le respect qui anime ceux qui le profèrent.*

Nous n'avions pas prévu de terminer ce très long entretien sur le pardon, mais le sujet, si intensément abordé et de manière si peu commune, s'imposa à nous de telle façon que nous avons choisi d'achever ainsi. Comme pour prolonger la conversation sur les raisons de l'espérance…

CLAUDE-HENRY DU BORD

1
DIEU ET LES HOMMES… ET LES FEMMES

CLAUDE-HENRY DU BORD : *Nous voici dans les jardins de la Mamounia. Edgar Morin et Tariq Ramadan ont accepté d'échanger sans* a priori *ni langue de bois. Nous avons choisi de ne pas segmenter le discours et de laisser la pensée aller son cours, privilégiant la spontanéité, plutôt qu'un dialogue de structure factice. L'ensemble des sujets abordés, fort éclectiques, pourrait l'être selon la méthode de la « pensée complexe » élaborée par Edgar Morin, c'est-à-dire en confrontant des idées qui, au lieu de s'opposer, entrent en dynamique les unes avec les autres.*

Edgar Morin, vous avez validé le projet préalable soumis par Tariq Ramadan, qui propose un assez large choix de notions, la première étant la conception de l'homme ; vous avez voulu compléter cette liste en lui adjoignant quelques thèmes supplémentaires : Dieu et la religion, la démocratie, la laïcité, l'homme et la femme, ces propositions n'étant ni exclusives ni définitives.

Avant d'entrer dans le vif du débat, je crois d'abord utile de rappeler que vous jouissez tous deux d'une grande renommée, à des titres divers. Sur votre nom, Edgar Morin, existe une sorte de consensus général. On peut dire que vous faites l'unanimité…

EDGAR MORIN : N'exagérons rien !

— *Je veux dire par là que l'intellectuel que vous êtes, quels que soient les clivages politiques – à l'exception de l'extrême droite –, est un homme écouté, même s'il n'est pas toujours compris. Le nom d'Edgar Morin est généralement respecté ; son œuvre, considérable, est référentielle. Je ne crois pas que ce soit le cas de Tariq Ramadan, qui, du moins en France, ne jouit pas de la même respectabilité. Il est à plus d'un titre diabolisé, écarté du discours public. Il suffit par exemple de citer le refus de Manuel Valls, ministre de l'Intérieur, de le rencontrer et d'échanger avec lui [1]. Quelles sont, d'après vous, les raisons de la*

renommée de l'un et de la « discrimination » de l'autre, voire de son exclusion de la part de certains journalistes ?

E. M. : Les positions de Tariq Ramadan sur l'islam, très claires et très nettes, ont provoqué de vives réactions en France, où s'accroissent une répulsion et une incompréhension, voire une réduction de l'islam à ses minorités les plus violentes ou les plus fondamentalistes. Je crois qu'il pâtit, en quelque sorte, de ce climat général. Plutôt que de discuter avec lui, il a été souvent exclu, oublié du débat – sauf exception, bien entendu.

— *Tariq Ramadan, d'après vous ?*

TARIQ RAMADAN : Ce qui me paraît important dans la pensée d'Edgar Morin et dans son expression – qui n'est d'ailleurs pas simple, puisqu'elle est liée à la question de la complexité –, c'est que, pour ce que j'en connais, elle s'entoure en effet d'un certain consensus, même si certains pourront critiquer telle ou telle position politique ou philosophique. Cela est dû, à mon avis, au fait qu'en abordant votre pensée on entre immédiatement en contact avec l'universel. Je veux dire par là que votre parole est perçue comme l'expression de l'universel, dont elle accepte les diversités avec une attitude toujours respectueuse.

Dans la tradition musulmane, d'où je viens, les choses sont différentes, surtout en France et pour bien des raisons. En Asie, en Amérique du Nord, en Afrique, au Moyen-Orient ou même en Angleterre, où je vis, mes interlocuteurs, dans leur immense majorité, me manifestent écoute et respect. En France, au contraire, je suis diabolisé. Cela ne tient pas forcément à ma personne, mais à ce que je représente sur trois plans. Le premier est celui de l'Histoire, car la France, vis-à-vis de la religion, a eu un contentieux qui dépasse de beaucoup l'islam. Le deuxième est celui de la colonisation : j'incarne, en quelque sorte, la voix de l'ancien colonisé qui vient s'exprimer comme citoyen à part entière, à part égale, et qui est perçu comme voulant un peu trop se placer dans l'universel (c'est là une profonde question de perception). C'est-à-dire, et c'est le troisième point, que je déplace les lignes en souhaitant me placer là où vous êtes et pouvoir dire, avec ma référence musulmane, que je n'exprime pas l'altérité mais la possible universalité commune, j'entends par là celle des valeurs qui nous sont communes. Or, en France, cela ne passe pas. Je bouscule des schémas historiques et des rapports à l'« autre » ; voilà quelqu'un, perçu comme « en marge », qui veut s'octroyer le droit de figurer dans le texte, donc au cœur du débat. Voilà en quoi nos parcours me paraissent complètement différents.

E. M. : Vous avez raison de parler du poids de la colonisation, en particulier

en Algérie qui s'en est émancipée par la guerre. Il y a de part et d'autre un ressentiment non résorbé, une dépossession d'un état de supériorité du côté français. Je pense en outre que la question palestinienne est un élément de cristallisation qui entretient dans le monde arabo-musulman la pensée qu'il y a une discrimination, deux poids et deux mesures. D'un point de vue pas toujours occidental, mais souvent français, cela tend à justifier l'idée que les mesures d'Israël à l'égard de la Palestine relèvent d'une défense de l'Occident. Ayant moi-même écrit que la question palestinienne était « un cancer » qui répand ses métastases sur le monde[2] – et pas seulement méditerranéen, puisque Jérusalem est un lieu symbolique pour des millions de musulmans, des millions de chrétiens et, quand même, quelques millions de Juifs –, il est donc évident, sur ce point, que le cancer demeure. Quand certains disent qu'il s'agit d'une question locale qui ne touche que quelques millions de Palestiniens et d'Israéliens, c'est occulter son aspect planétaire et universel.

T. R. : La question palestinienne est en effet essentielle. Mes prises de position sur ce sujet ont été l'une des raisons de ma diabolisation. On m'a souvent dit : « N'en parle pas, cela t'ouvrira certaines portes. » Je pense pourtant, comme vous, que la question palestinienne a un impact international et planétaire : il ne s'agit pas seulement du Moyen-Orient, le conflit a des répercussions jusqu'aux confins du monde, là où se jouent les relations entre les civilisations et entre les religions. C'est la raison pour laquelle je dis souvent à mes amis chrétiens : « N'en faites pas une question islamico-juive, formulez une position chrétienne ! » La question est politique et doit être abordée. Pour qu'il en soit ainsi, il faut que toutes les voix religieuses s'expriment de concert et affirment clairement : « droits égaux pour toutes les religions » – en termes de reconnaissance des lieux saints et de la pratique. Le silence, sur cette question, serait très dangereux…

— *Je me permets de vous rappeler un autre exemple historique, quelqu'un à qui cela a coûté très cher : Jean Genet…*

T. R. : Oui, c'est exact !

— *Ses prises de position en faveur de Yasser Arafat, dans les années 1980, lui ont fait payer son implication politique au prix fort. Je pense que les hommes que l'on accuse de faiblesse parce qu'ils prennent des positions nettes font en réalité des choix qui sont d'abord mal compris.*

T. R. : On paie le prix des positions que l'on a prises. Je l'assume et, sur ce point précis, il me paraît important de se situer sans ambiguïtés. Il faut pouvoir

dire, avec force et détermination, que l'on refuse la violence, mais qu'il faut développer une pensée sur la justice car, tant qu'il n'y aura pas de justice, il y aura de la violence en aval. Sans un minimum de justice, on produit de la violence. Le silence complice qui accepte les injustices du conflit israélo-palestinien produit plus de violence que mon discours qui, dans les faits, est un discours critique et exigeant, fondamentalement orienté vers la paix.

E. M. : Vous avez parlé de la France. Il faut dire qu'il y a en France une quasi-ghettoïsation d'une grande partie de la jeunesse dont la famille, souvent décomposée, est d'origine immigrée. Ces jeunes sont rejetés, et l'on sait bien que les rejetés rejettent ceux qui les rejettent. On observe aussi des manifestations de haine mutuelle et des conflits qui s'aggravent, dans l'incurie des pouvoirs publics. Alors, si vous prenez les banlieues, si vous prenez la Palestine, si vous prenez la colonisation qui ne s'est pas effacée des mémoires, si vous prenez le complexe de supériorité du Français blanc à l'égard des anciens colonisés d'Afrique noire ou d'Afrique du Nord, vous obtenez cet ensemble d'incompréhensions qui, en partie, explique la situation dont vous parlez.

— *Le problème n'est-il pas plus violent ? La France voudrait être un pays laïc, bien qu'elle peine à définir sa laïcité et même à la penser ; elle ne cesse de l'amender, d'explorer de nouvelles pistes, d'y voir la panacée à tous les problèmes sociétaux. Ne pensez-vous pas plutôt que la France a un problème avec le laïcisme ?*

E. M. : Oui, c'est très juste. Je pense que le problème est double. Tout d'abord, pour ce qui est de la laïcité imposée par une France républicaine, au début du XXe siècle, contre une France monarchique, réactionnaire et cléricale, on peut dire que la séparation de l'Église et de l'État, que la laïcisation de l'école ont été de grandes conquêtes de la République. Mais on peut dire aussi que la laïcité, durant toute une partie du XXe siècle, a opposé dans les campagnes les instituteurs, porteurs de la raison, des Lumières et de la démocratie, aux curés porteurs de la régression cléricale et monarchique. D'où l'idée que tout ce qui est religieux comporte quelque chose de rétrograde, de superstitieux, d'erroné et d'illusoire. Bien entendu, on peut dire qu'en France la relation avec le christianisme a évolué, puisqu'il y a eu un christianisme de gauche, un christianisme démocratique et que le catholicisme est aujourd'hui différent de ce qu'il était en 1900.

— *Sans oublier une grande sécularisation…*

E. M. : Mais on peut dire que l'interprétation de la laïcité est devenue, dirais-

je, fébrile et sectaire. Pourquoi ? Parce qu'elle a perdu le contenu, si bien que l'on s'attache aux formes. Les racines de la laïcité, dans le fond, sont presque un objet du débat ; c'est la pensée de la Renaissance, cette pensée interrogative qui s'est mise à interroger la nature, le monde, Dieu, l'homme, la société. Aujourd'hui, on se rend compte qu'il n'y a pas seulement le monde à interroger avec la raison, mais que la raison elle-même est l'instrument qui doit être interrogé, un instrument qui présente des lacunes. Si vous voulez, la pensée laïque, telle qu'elle s'était formée en France, s'est *vidée*, parce que l'Histoire ne va pas automatiquement vers le progrès et que la raison a non seulement ses limites, mais aussi ses maladies, dénoncées du reste par des penseurs comme Theodor Adorno et Max Horkheimer… Par conséquent, cette laïcité vidée se raccroche à des formes extérieures telles que le voile, le foulard.

Je pense aussi que la laïcité française ne s'est pas régénérée à ses sources historiques, c'est-à-dire à l'interrogation, puisque l'une des qualités de la philosophie européenne, plus notamment française, à partir du XVIe siècle, est d'être une interrogation permanente sur les fondements du monde, de la pensée et de la vérité. Cela s'est perdu dans la laïcité contemporaine, vous avez raison sur ce point.

T. R. : S'agissant de la laïcité et de son rapport au laïcisme, il importe de revenir à la Renaissance, aux sources de ce que fut l'humanisme et des idées qu'il a développées. À l'origine, l'idée de laïcité suppose la séparation des autorités, afin que le religieux n'ait pas le fin mot sur le politique, la diversité des croyances, préservant ainsi la liberté de penser et/ou de croire. Il s'agit donc de protéger un espace public fondé sur l'acceptation de la diversité et de l'universel. Avec le temps, certains en ont transformé l'essence. Ils ont pensé et réduit le processus de sécularisation à une attaque en règle contre le religieux et sa présence dans la société. Ce qui devait être l'institutionnalisation de la diversité religieuse par l'autonomie et la neutralité de l'État devient, pour ces intellectuels et ces politiques, un moyen d'écarter la visibilité du religieux de la vie publique. Autrement dit, où la raison s'installe, la religion ne doit plus avoir droit de cité. Nous sommes là en présence d'une espèce d'arrogance de la pensée philosophique et politique.

La laïcité, selon moi, est le processus historique de séparation de l'Église et de l'État, auquel j'adhère ; le laïcisme est l'idéologie qui use du moyen de la laïcité pour combattre le religieux. C'est une distorsion à laquelle je m'oppose. L'espace public, censément ouvert à la diversité, se referme dans le but de disqualifier la pensée religieuse : c'est un premier élément. Le second, c'est la

perception de l'islam, dont la visibilité plus tardive semble remettre en cause la « neutralité » apparente de cet espace. C'est en disant : « Ces musulmans qui arrivent, ces nouveaux émigrés sont en train de faire revenir le religieux alors que l'on s'en était débarrassé. » De ce fait, la présence musulmane est perçue comme…

— … comme trouble-fête ! D'autant plus que l'Église, par exemple, est aujourd'hui la première à se réjouir de la laïcité à la française.

T. R. : En effet.

E. M. : Je crois qu'il y a un point sur lequel vous exagérez… Il semble que vous confondiez l'anticléricalisme et l'athéisme militant avec le principe de laïcité. Bien sûr, beaucoup de laïcs ont pu être anticléricaux, voire athées. Moi-même, je ne puis croire aux religions révélées ni à un Dieu anthropomorphique, mais il est certain que le principe selon lequel la religion est affaire privée, l'État relevant d'autorités politiques elles-mêmes élues démocratiquement, est à mon avis un principe valable. Que derrière tout ceci il y ait une lutte historique, c'est une autre affaire, mais cette lutte n'était pas seulement celle des Lumières dissolvant la religion définie comme vérité reçue par révélation, c'était aussi celle du courant issu de la Révolution française – liberté, égalité, fraternité – qui s'est incarné dans la République, puis dans les partis de gauche, courant qui, sous un gouvernement de gauche et de centre gauche, a opéré la séparation de l'Église et de l'État. Ce n'est donc pas exactement la même chose…

T. R. : Non, bien sûr. Ce que j'ai voulu dire, c'est que le principe de distinction des autorités me paraît juste et qu'il faut le défendre. Il convient de distinguer l'autorité de l'État et celle de la religion. Je défends ce principe dans ma propre tradition. J'affirme même que l'islam, historiquement, fonde cette distinction en droit et que les sociétés majoritairement musulmanes l'ont historiquement établie en pratique. C'est ce que soutient d'une certaine manière le philosophe Alain de Libera. L'étude de la pensée philosophique et politique islamique médiévale, avance-t-il, montre que penseurs et juristes y distinguaient clairement les autorités. L'idée selon laquelle, en islam, on confond les autorités, que l'ordre politique y est théocratique par nature, est erronée. Je m'oppose donc à la confusion des autorités et des pouvoirs, même à l'intérieur de ma tradition.

Ce que je veux dire, c'est qu'il y a eu, à l'instar de Jaurès, des politiques qui défendaient le principe fondateur de séparation des pouvoirs sans volonté de faire disparaître le religieux, et d'autres qui ont développé une pensée militante antireligieuse. Ce dernier courant est celui du laïcisme. On sort alors de la pensée « laïque » pour entrer dans autre chose. Avec l'idéologie laïciste, le

serpent se mord la queue : on s’est battus pour la diversité et la neutralité de l’espace, et voilà que la laïcité est instituée en nouvelle religion excluant toutes les autres. Elle a ses dogmes, ses principes, ses rituels et même ses excommunications.

C’est un problème de fond. Les tenants de l’athéisme militant avaient pensé en finir avec la religion et sa visibilité, et voilà que les musulmans viennent brouiller les cartes. Le foulard, les mosquées, les minarets, le faciès, les noms orientaux « musulmans » sont autant de signes de cette présence gênante. Vous dites, par exemple, que l’on s’en tient au foulard, aux formes, et vous avez raison. Demandons-nous pourquoi cela est devenu important dans la conscience française. Il s’agit là d’une nouvelle visibilité du religieux qui refuse de disparaître ou de s’anéantir. La source du problème n’est ni l’islam, ni les musulmans, ni même les religions, mais une mauvaise compréhension de la laïcité.

— *Permettez-moi de signaler que l’islam n’est pas la seule religion qui se soit vu appliquer l’exclusion de ce que l’on a appelé les signes « ostentatoires », devenus inadmissibles, inacceptables dans le cadre d’une stricte laïcité. Je n’en veux pour exemple que cet arrêté municipal de septembre 1900, interdisant le port de la soutane au Kremlin-Bicêtre : « Article premier : est interdit sur le territoire de la commune le port du costume ecclésiastique à toute personne n’exerçant pas des fonctions reconnues par l’État et dans les limites du territoire assigné à ces fonctions. » La formulation est claire et pourrait s’appliquer aujourd’hui au foulard dit islamique… À l’époque, l’argument avancé était qu’il ne fallait pas que le clergé puisse « bénéficier d’un régime de faveur lui permettant de se soustraire aux obligations que supportent les autres citoyens ». On en appelait à une égalité de droit et de traitement.*

E. M. : Même le port de la croix était parfois interdit !

T. R. : Dans les lieux publics.

E. M. : On revient quand même à ce problème de la diversité, impliquée dans la démocratie elle-même. Car la démocratie telle qu’elle s’est instituée, ce n’est pas seulement la séparation des pouvoirs ni la loi de la majorité, c’est aussi l’existence de la diversité et de la conflictualité des idées. Une partie des démocrates, qui n’étaient dans le fond que des sous-démocrates, n’acceptaient pas cette conflictualité. Le principe démocratique, lui, était fondé sur une très grande conflictualité ; il a d’ailleurs fonctionné plus ou moins bien sous la IIIe République, car il faut se rappeler qu’à cette époque existaient une extrême gauche communiste et une extrême droite très dures. La démocratie,

jusqu'à un certain point, difficile du reste à fixer, tolère les intolérants. La volonté de dissoudre la religion a existé en Union soviétique, où régnait par totalitarisme une religion laïcisée, celle du communisme.

Il est certain que cette conception de la religion comme illusion appelée à dépérir a pu exister au début du XXe siècle chez nombre de laïcs. Mais je crois qu'aujourd'hui – et ce n'est pas cela qui est en cause dans ce phénomène de rejet, de peur, que vous évoquiez –, l'idée que les religions sont des superstitions amenées à se dissoudre a disparu, ne serait-ce que parce que l'on constate une revitalisation des religions. Le fait est d'autant plus paradoxal que nous avons vécu une religion d'un type nouveau, une religion sans Dieu, qui était le communisme. Le communisme avait son messie, qui était le prolétariat, il avait son paradis sur terre, qui était la société sans classes, il avait sa doctrine, qui était la vérité absolue posée par Marx. Comme toute bonne religion, il a eu ses martyrs, il a eu ses héros, il a eu ses bourreaux, mais le communisme avait une faiblesse : tout était vérifiable ici-bas, alors que la force des religions qui placent le paradis dans le ciel, après la mort, c'est que l'on ne peut rien vérifier !

T. R. : Vous dites que nous sommes sortis de ce débat, mais je ne suis pas tout à fait d'accord. Je pense au contraire que nous y sommes plus que jamais, et encore pour longtemps. Cela fait maintenant trente ans que j'interviens dans le débat français sur la question de la laïcité. Dans les années 1980-1990, je me disais : « Les tenants de la laïcité doivent désormais tenir compte de la présence nouvelle des musulmans, qui n'étaient pas là au moment où elle a été instituée en 1905. » J'ai ensuite participé à des commissions de travail avec la Ligue de l'enseignement, avec des spécialistes tels que Jean Boussinesq, Émile Poulat, Jean Baubérot ou Michel Morineau. J'ai évolué, j'ai changé d'opinion et je suis arrivé à la conclusion qu'en France, ce qu'il nous faut, c'est que la laïcité soit appliquée dans sa lettre et dans son esprit, complètement et égalitairement. Les musulmans n'ont aucun problème avec cela ! Or vous dites que nous serions sortis de ce débat. Mais alors, où est le problème ? Comment expliquer qu'à un moment donné l'espace ouvert de la diversité devient une espèce de fort retranché, une machine à exclure ?

E. M. : Nous l'avons dit en expliquant, partiellement, pourquoi il y a cette sorte de rejet de ce qui est « musulman ». Mais il y a un autre aspect, c'est que la France, comme toute grande nation moderne, est un pays multiculturel par nature, ne serait-ce que parce que les provinces qui le composent sont issues d'ethnies différentes, qu'il s'agisse des Basques, des Bretons, des Alsaciens. La IIIe République a voulu réprimer l'expression de ces langues et de ces cultures

spécifiques au profit de l'unité : la France une et indivisible. Or, à partir des années 1960, les identités provinciales, régionales, ont ressurgi et l'intolérance s'est ramollie ; on a permis le breton en Bretagne, *etc.*

J'ajoute à cela que, depuis le début du XXe siècle, la France est devenue un pays d'immigration, à la différence de tous les autres pays d'Europe : diminution de la population, baisse démographique, principe républicain universaliste, d'où l'arrivée des Espagnols, des Italiens, des Portugais, des Polonais, des Juifs ashkénazes et séfarades. Bref, des émigrés différents, la plupart chrétiens – sauf les Juifs, évidemment ; du reste, ils ont été les premiers souffre-douleur de ce dont souffrent aujourd'hui les musulmans. Après la Seconde Guerre mondiale, cette émigration est venue non seulement d'Afrique du Nord et d'Afrique noire, mais aussi d'Asie. On a vu venir des Chinois, des Vietnamiens, et voici que la France, par certains aspects, devient une nation multiculturelle à l'instar de nombreux pays d'Amérique latine, tels que le Brésil qui, du reste, a reconnu dans sa Constitution qu'il était multiculturel. La grande différence, c'est que, dans des pays multiculturels comme le Brésil et la Colombie, l'Histoire commence avec la colonisation ; c'est tardivement qu'ils reconnaissent la présence de populations antérieures à la colonisation et, dans certains cas, de peuples entiers, comme au Pérou ou en Bolivie. Tout le processus consiste, pour ces pays, à intégrer les précolombiens dans leur histoire. Le problème de la France est inverse : aujourd'hui, la France a des émigrés venus de partout, mais son histoire est spécifique.

Prenons mon propre cas de fils d'immigré. Je suis devenu français à l'école, par amour de l'histoire de France. J'ai aimé Jeanne d'Arc qui se sacrifie pour son pays, j'ai aimé la Révolution française, j'ai aimé les victoires, j'ai même aimé Napoléon… Mais, à mon époque, l'école était un facteur d'intégration ; aujourd'hui, l'école est un facteur de désintégration. Pourquoi ? Parce que les enseignants n'ont plus cette foi. Aux jeunes venus du Maghreb, d'Afrique, on enseigne une histoire qui n'est pas la leur. Ils n'ont pas envie de l'apprendre.

Il y a deux ans, j'ai codirigé un livre intitulé *La France une et multiculturelle*[3]. Puis, lors d'un débat avec François Hollande[4], lorsqu'il était encore candidat, je lui ai demandé de faire figurer dans son programme l'inscription dans la Constitution non pas de la laïcité, mais de la formule « la France est une République une et multiculturelle », car le multiculturalisme est un enrichissement culturel. Ne serait-ce que le couscous, la pizza, le taboulé… Le candidat, devenu président, a craint que cela ne favorise le communautarisme. Comme beaucoup, il ne voit que l'alternative entre unité homogénéisante et repli communautaire.

Il reste donc une difficulté entre, d’un côté, le rattachement à une histoire très spécifique et, de l’autre, le principe d’universalité issu de cette histoire, depuis la révolution de 1789. La France doit chercher son statut, elle ne peut se comparer à ces républiques d’Amérique latine dont le travail consiste à intégrer leur passé précolombien. Notre problème est d’intégrer le passé dans un futur et dans un présent. C’est un grave problème, et c’est pourquoi nous sommes aujourd’hui confrontés à toute ces « refermetures » nationalistes, quasi racistes, qui croient se justifier par la théorie du « remplacement ». Depuis les manifestations contre le mariage pour tous et le suicide de cet extrémiste de droite dans Notre-Dame de Paris[5], c’est une idée en vogue : nous serions « remplacés » par les Maghrébins et les Noirs. « Remplacés » ! C’est-à-dire que non seulement ils prennent notre place, mais ils nous chassent. Cela, c’est la forme actuelle du nationalisme clos, du racisme actuel, dirais-je même, qui se développe à la faveur de la crise mondiale, de la crise culturelle. C’est aussi cela dont il faut prendre conscience.

— *Permettez que nous réfléchissions sur un autre point assez connexe. Nous souffrons de bien des manières de la mondialisation, mais elle n’est, à la réflexion, pas la première de l’Histoire. Vous avez avancé des idées fort dynamiques sur les causes du racisme actuel, mais rappelons-nous qu’une première mondialisation a eu lieu à l’époque romaine et que, aussi bizarre que cela paraisse à certains, les mêmes causes produisent les mêmes effets. Dans la Rome centralisatrice se retrouvaient quantité de populations d’horizons pour le moins divers, venues des provinces d’Afrique du Nord, de Grèce, d’Espagne, d’un peu partout, et tous devenaient citoyens romains à part entière, vaguement unis par une langue commune, ce latin qui, comme vous le savez, était dès le Ier siècle en voie d’affaissement. Grâce aux témoignages d’époque, nous sommes étonnés par la violence du racisme et de la xénophobie du Romain dit « de souche » à l’endroit de ces citoyens considérés comme de seconde zone et cependant membres de droit de la grande Pax Romana. Ne pensez-vous pas que nous puissions être en présence d’une structure, sinon d’un lien probable entre la globalisation et certains modes de réaction ?*

E. M. : Il y a une grande différence. La promulgation de l’édit de Caracalla, ou Constitution antonine, en 212, accordait la citoyenneté romaine à tous les habitants de l’Empire. De sorte que les Berbères, les Espagnols, étaient dès lors unis par une même appartenance ; il y eut même des empereurs d’origine dite étrangère. Rome a donc résolu le problème à sa façon. Dans l’actuelle mondialisation, aucune instance ne donne la citoyenneté mondiale…

T. R. : Mais il y a une réalité tangible : la spécificité de la globalisation qui produit des réactions passionnées, parfois irrationnelles, lorsqu’on a l’impression

d'y perdre ce qui fait le liant, le principe de notre unité. Quand vous dites « une et multiculturelle », beaucoup craignent que le multiculturel finisse par laminer ce qui fait que nous sommes « une » République. Vous dites aussi que Rome accordait la citoyenneté ; s'agissant de la France contemporaine, il convient d'ajouter deux choses. Vous disiez, et j'ai trouvé cela très parlant, que la France doit réussir à intégrer à son futur, son passé, son histoire : c'est le premier point et il est capital. Mais, et c'est le second point, le statut légal ne règle pas tout aujourd'hui. Le fait d'être citoyen ne dit rien sur le sentiment d'appartenance. Évoquant votre propre expérience, vous dites : « Je me suis senti français lorsque, à l'école, on me parlait de moi, de choses que j'aimais. » Le sentiment d'appartenance permet la réconciliation, il façonne l'« unité de la personne », pas le passeport.

J'ai vécu quant à moi une réconciliation partielle, parce que j'aimais profondément la littérature française et la philosophie occidentale. Ces univers ont façonné ma culture française et européenne, même si les regards me plaçaient parfois hors de cette aire culturelle. Pour beaucoup de citoyens français, européens, occidentaux, nous avons aujourd'hui un nouveau statut informel de « citoyens étrangers ». Citoyens quant aux papiers, étrangers quant à l'identification de soi ou à la perception d'autrui. Ce statut, vécu plus qu'officiel ou légal, a des conséquences dangereuses : il a le potentiel de provoquer des tensions, des passions, des réactions presque hystériques car on a du mal à déterminer la nature même du problème ou de la peur. Ils sont français ou européens, certes, ils sont – et se sentent – encore étrangers et ils nous colonisent et nous « remplacent » lentement. Semblables mais différents, des nôtres et néanmoins toujours autres : doublement dangereux de fait. L'extrême droite et les populistes, comme vous le disiez, alimentent ces perceptions et ces discours d'exclusion et de rejet de ces Français qui demeurent autres…

E. M. : « Ils usurpent l'identité française… ! »

T. R. : Exactement ! De l'ancienne Rome, et même au sein de la démocratie athénienne, jusqu'aux sociétés contemporaines, l'Histoire se répète. J'ai rencontré ce problème en Malaisie, où les citoyens chinois sont perçus comme étrangers, ainsi qu'en Inde. Le passeport ne fait pas le sentiment d'appartenance, de même que l'appartenance légale à l'État ne fait pas l'identification affective à la nation. Le cadre légal, voire l'acceptation formelle de la laïcité ne suffisent pas, ni même la dissimulation qui consiste à se rendre invisible – comme l'a proposé Marine Le Pen en me suggérant que les musulmans feraient bien de donner des noms français à leurs enfants. La clé, c'est l'éducation et

l'instruction : c'est à l'école que l'on apprend le récit de la nation, le récit commun que l'on appelle *the narrative* en anglais. C'est à l'école que l'on donne corps à l'identification et que l'on nourrit le sentiment d'appartenance. L'inclusion, l'ouverture, ce que j'ai appelé dans les années 1980 l'« intégration des intimités », est d'abord scolaire. Là commence l'exclusion, qui est aussi une exclusion de la mémoire commune.

— *Quelle médiation trouver ou adopter si, d'un côté, les institutions échouent et si, de l'autre, l'éducation ne parvient pas à établir un nouveau mode de transmission ?*

E. M. : Nous vivons en effet une crise radicale de l'éducation. C'est un autre grand problème contemporain. L'école a perdu souffle et élan ; on a assisté à une fonctionnarisation, une rétraction des enseignants du secondaire dans leur discipline, une quasi-bureaucratisation d'un grand nombre d'enseignants – heureusement pas tous ! Dans ces écoles de quartier et de banlieue règne par ailleurs une incapacité à se mettre à l'écoute, hormis quelques élèves qui ont connu des réussites merveilleuses parce que, justement, ils s'étaient mis à l'écoute. Je pense à cet écrivain, François Bon, qui est enseignant. En littérature, il a commencé par évoquer les surréalistes, Jean Genet ; des révoltes et des révoltés, il est passé aux humanistes, à Victor Hugo, *etc.* Il s'est fait comprendre de ses élèves, parce qu'il a compris leur sentiment de frustration et de révolte.

Nous vivons une profonde crise de l'enseignement. C'est selon moi un problème clé car on n'enseigne plus les problèmes fondamentaux et globaux auxquels nous sommes confrontés. On n'enseigne pas les risques d'illusion et d'erreur que comporte toute connaissance. On n'enseigne pas ce que nous sommes ; on n'enseigne pas vraiment ce qu'est cette mondialisation que nous subissons, on n'enseigne pas à comprendre les autres, on n'enseigne pas à affronter l'incertitude. On introduit une morale, mais en paroles. Or c'est par l'exemple que la morale se communique…

— *S'efforcer de remettre sur pied ou en branle une éducation digne de ce nom est pourtant, sans doute, un des rares moyens à notre portée.*

E. M. : Il faut la réformer radicalement.

— *Essayer de trouver un autre média par le biais d'une narration commune est certes indispensable, mais comment cela peut-il se mettre en acte ?*

T. R. : En matière d'éducation, une intervention radicale est en effet souhaitable, et sur plusieurs plans. J'ai d'ailleurs intitulé un de mes livres *La Réforme radicale*[6] ! Ce thème parcourt l'ensemble des chapitres de votre livre

La Voie[7]. Dire qu'il faut réformer l'éducation, c'est affirmer la nécessité de poser la question des finalités. À qui enseigne-t-on et pourquoi ? En fonction de quels objectifs évalue-t-on des élèves ou des étudiants ? Que doit donc être la substance de notre éducation ? À mon avis, il est important de se pencher sur les finalités, les contenus et la transmission du sens de la responsabilité, tant humaine que civile et locale. Cette dernière, évidemment, contribue à développer le sentiment d'appartenance. Je crois que l'enseignement devrait se fonder sur une éthique de la responsabilité.

Je rencontre des enseignants qui me disent : « Pour intéresser les jeunes dans les banlieues, je leur parle de leur vécu, de leur culture, je leur parle du Maroc, de l'Algérie, de la Turquie… » Je leur réponds systématiquement : « Mais non ! Vous tombez dans le piège. Ne leur parlez pas d'un "chez eux" qui n'existe que dans votre perception, mais de ce qui peut les intéresser ici, dans leur réalité. Ils sont d'ici. Éveillez leur curiosité et leur intérêt par des stratégies pédagogiques d'identification dans leur vécu. Par exemple, en littérature française, développez une réflexion sur l'intériorité, le questionnement, l'exil, la souffrance, le bien-être, la révolte, et procédez par des allers-retours qui, sans rien perdre de la profondeur des textes, s'approchent des réalités de leur contexte. »

Moi qui suis profondément de culture française, mes enseignants ne me parlaient pas de mes intérêts, mais d'horizons où je pouvais me trouver, me situer, m'identifier, me retrouver. Je dédie d'ailleurs cet entretien à l'un de ces enseignants qui, lorsque j'avais quinze ans, m'a ouvert à la littérature française et aux débats philosophiques. Qu'est-ce qui m'a plu alors ? La quête, la poésie, la souffrance, la révolte, la résistance, l'idéalisme aussi. Ce n'est pas en me parlant de « là d'où je viens » que je ne me suis intéressé à « là où je suis » ! Car c'est ici, « là où je suis », que commence ce qui peut me construire. Dire le contraire est réducteur. On finit par penser que, dans l'enseignement, l'essentiel est de parler de vous, de là d'où vous venez, de vos perceptions. On recrée ainsi le clivage. Non seulement l'enseignement n'est pas inclusif, mais il est amputé. La force d'un(e) bon(ne) enseignant(e) est de réussir à éveiller la curiosité et d'intéresser les élèves à ce qui ne les intéressait pas d'emblée, dans toutes les matières.

E. M. : Et puis, il y a le problème de l'enseignement de l'histoire. Pendant longtemps, l'histoire de France n'a envisagé les autres pays, même voisins, que dans leurs rapports tantôt d'alliance, tantôt de guerre avec la France. Non seulement ce n'était pas – et ce n'est toujours pas – une histoire de l'Europe, mais cela n'a jamais été non plus une histoire de l'humanité. Aujourd'hui, on commence à envisager le problème, mais pas dans l'enseignement. Cherchons à

comprendre. Dès l'époque romaine, existaient des communications entre la Chine et Rome ; la plus importante partie des grandes innovations – la charrue, le cheval de trait, la boussole, la poudre à canon, l'imprimerie –, tout cela venait de Chine. Or on n'enseigne pas à quel point, en dépit de la rareté des communications, il y a eu interpénétration des cultures.

Le seul continent qui soit resté en dehors de ce mouvement, malgré les incursions des Vikings, est le double continent américain. Avec la conquête espagnole et portugaise, cependant, commence vraiment la mondialisation – ce que j'appelle l'« ère planétaire », qui coïncide également avec la navigation autour du globe, mais aussi avec l'exploitation humaine, la colonisation, l'esclavage généralisé. L'Europe en profite. Le maïs, la pomme de terre enraient les famines. Le blé, le cheval, la canne à sucre arrivent en Amérique, surtout au bénéfice des colonisateurs. Il y a donc eu des échanges. Malheureusement, les peuples amérindiens ont été tellement exploités, victimes aussi de famines dues à la contamination par les maladies européennes, qu'est survenue l'exploitation massive des Noirs, c'est-à-dire l'esclavage.

Il y a donc une histoire sombre de la mondialisation. Il est intéressant d'observer que l'on commence à y revenir en France. On commémore Victor Schœlcher et l'abolition de l'esclavage, qui date de plus d'un siècle et demi, mais surtout on commence à parler de la colonisation. On peut en montrer tous les traits, sans pouvoir dire qu'elle ait été aussi positive que négative, mais le côté fondamental, c'est l'oppression. Je pense qu'aujourd'hui, il nous faut mondialiser notre pensée et y inclure toutes les ambivalences, toutes les noirceurs et aussi tous les échanges, toutes les interfécondations.

— *Ne pensez-vous pas, malgré tout, que nous avons les moyens de mieux nous comprendre grâce aux nouvelles technologies ? Si le mode de communication majeur de l'Antiquité était le cheval, sans lequel il n'y aurait pas eu de prospérité du monde antique ainsi que l'a montré Régis Debray*[8]*, notre monde dépend aujourd'hui des nouvelles formes de communications, telles qu'Internet. Cela suffira-t-il, d'après vous, à créer un lien commun ?*

E. M. : C'est nécessaire… et insuffisant ! Bien entendu, cela peut y contribuer, mais Internet est comme la langue d'Ésope : c'est la meilleure et la pire des choses. Nous sommes dans un monde de communication immédiate par le téléphone, par Internet, *etc.* Cela revient à dire que tout le monde communique, mais il faut aussi remarquer que la compréhension ne se développe pas. L'important n'est pas la communication de l'information, c'est la compréhension d'autrui. C'est ce dont je parlais tout à l'heure en disant que l'enseignement devrait avoir vocation à délivrer cette connaissance. Car qu'est-

ce que l'autre ? C'est celui qui est à la fois différent de soi et semblable à soi. Il est semblable à soi par la capacité à aimer, à avoir peur, à souffrir, à être heureux et, en même temps, il est différent par sa singularité personnelle, par sa culture, par ses croyances. Respecter la différence tout en reconnaissant que l'autre est comme soi, c'est cela qui est nécessaire. À ne voir que sa différence, on ne voit pas que l'autre est comme nous ; et à vouloir le réduire à soi-même, on perd son originalité.

— *Tariq Ramadan a développé une théorie de l'autre, sous bien des aspects très différente de ce que vous dites. J'aimerais qu'il nous en parle.*

T. R. : Je dois d'abord préciser que, si l'éducation dispose de moyens nouveaux et importants, il convient d'être attentifs à la surdétermination de ces moyens, qui n'ont pour objet que de servir un contenu et une finalité bien définis. Se concentrer sur les moyens peut se révéler totalement contre-productif. Nous communiquons, certes, mais nous n'échangeons plus d'informations, plus de connaissances. Nous communiquons sur des impressions, des sensations, des faits ou des faits divers, sans développer la connaissance et/ou la compréhension de ces faits. Or le plus important n'est pas de connaître les faits, c'est d'essayer de les comprendre. Raison pour laquelle, dans *L'Autre en nous*[9], j'insiste sur quatre disciplines avec lesquelles l'école et les éducations nationales doivent se réconcilier : l'histoire, ainsi que vous venez de le mettre en évidence ; la philosophie, car elle est une invitation à chercher et à comprendre le « pourquoi » ; l'histoire des religions, parce qu'on ne peut plus, dans un monde global de sociétés plurielles, ne pas étudier les croyances et les espérances ; et enfin l'art, car l'expression artistique est autrement porteuse de ce rapport à soi où l'imaginaire et la créativité sont fondamentaux.

Ce que nous disions sur la narration ou le récit communs passe par la mémoire. Il est impératif de faire en sorte que, dans nos institutions scolaires, la diversité et l'« interfécondation » – mot que vous avez utilisé – soient reconnues et célébrées. Parce que cela change tout et offre une autre perception du monde. Cette interpénétration, de surcroît, doit être liée à l'autre volet que vous avez mis en évidence : l'histoire des hommes, qui est aussi l'histoire des dominations ; et l'histoire de la France, des deux Frances, la France de la lumière comme la France de l'ombre, la France des résistants comme la France des collaborateurs, distinction qui est partout la même…

— *La France de Jules Ferry, celle de l'école pour tous et de la colonisation en même temps.*

T. R. : Exactement. Pourquoi est-ce aussi important ? Parce que ce dont

souffrent beaucoup de Français venus de l'autre rive aujourd'hui, c'est qu'on leur raconte une Histoire où n'est pas du tout intégrée leur version, leur perception, leur vécu de cette Histoire. Nous sommes là au cœur du débat sur la prétendue « repentance ». Non, il ne faut pas aborder la question de la colonisation sous l'angle de la repentance, mais de façon à être capable de dire : il y a eu des relations, des conflits, de la torture, des morts, comme des alliances et des libérations. Les relations de pouvoir ont bien constitué cette Histoire et l'enseignement public doit rendre compte de la diversité de points de vue quant à ces relations de pouvoir. Les politiques également, d'ailleurs. Rapporter le plus objectivement possible les réalités de l'interpénétration et des rapports de force a un réel impact et met en évidence, de façon réaliste, le caractère complexe et positif de l'universel dans la diversité et le caractère humain, si humain, des rapports de pouvoir et des rapports de force.

E. M. : Vous venez d'évoquer le paradoxe de Jules Ferry : la colonisation et l'école pour tous. Mais il y a un autre paradoxe. La Révolution française énonce des principes véritablement universels, humanistes au plus profond sens du terme, où tous les êtres humains, quels que soient leur origine, leur religion, leur race, leur âge, leur sexe, ont la même dignité ; il s'agit donc bien d'universalisme. Or ces principes n'ont pas été appliqués, ou bien, s'ils l'ont été, on a recolonisé ensuite dans les Caraïbes. L'Occident s'est approprié l'universalisme et l'humanisme, et en a exclu les colonisés : « Ce sont de grands enfants, ils n'ont pas encore l'aptitude aux droits humains. » On a réussi ce tour de force : continuer à se gargariser d'être les propriétaires de l'universel, mais ne pas en faire profiter les autres ! C'est cela qu'il faut dépasser.

Le problème clé de la relation à autrui, c'est la reconnaissance. Tout être humain a un besoin fondamental d'être reconnu. C'est un besoin primaire que l'on retrouve aussi bien dans les problèmes des gamins de banlieue que chez tous les dominés et les humiliés, chez les Palestiniens… Il faut donc introduire de la reconnaissance.

Deuxième chose cruciale pour moi, puisque nous parlons de diversité : l'anthropologie. Tous les êtres humains sont semblables du point de vue génétique, anatomique, physiologique, cérébral, affectif, et tous sont, en même temps, différents. N'est-ce pas extraordinaire ? Aucun individu ne ressemble à l'autre, chacun a ses humeurs, son caractère, sa tête, ses yeux… Mais il n'y a pas que la différence entre les individus. La culture n'a jamais existé en tant que LA culture. Les cultures sont toutes différentes, les langues, les musiques sont toutes différentes. Et donc, l'unité humaine produit de la diversité, qui est vitale. Donc, je le redis, le trésor de l'unité, c'est la diversité ; mais le trésor de

la diversité humaine, c’est l’unité. Dès que vous oubliez l’unité humaine, vous vous renfermez, et c’est l’universalisme qui souffre. Dès que vous oubliez la diversité humaine, vous êtes dans une abstraction aveugle, source d’oppression. Je pense que cela doit être enseigné avec le besoin de reconnaissance, fondamentalement.

— *Il me semble que nous avons gagné un peu de terrain en incluant dans notre logique la nécessité de nous construire sur ce qui nous est commun, sans pour autant négliger le moindre aspect de la diversité. Il y a peu encore, nous voulions nous enrichir de nos mutuelles différences, sans vraiment les connaître. Le principe avait l’air fécond et suffisant. Il l’était seulement dans la mesure où il nous donnait l’illusion de nous ouvrir en échappant à un individualisme clos. Il s’agissait plus d’un alibi que d’une conviction. Aujourd’hui, Élisabeth Badinter, par exemple, à propos du statut de la femme, affirme que le plus important n’est pas de répertorier ce qui la différencie de l’homme, mais au contraire d’établir ce qui fait qu’un homme et une femme possèdent un patrimoine en commun, de manière à mieux le défendre. En quoi ces deux êtres se ressemblent-ils, sur quoi peuvent-ils se rassembler ? Non plus ce qui dissocie, mais ce qui unifie et en somme égalise. Voilà le premier point sur lequel j’aimerais que vous interveniez : ce qui nous appartient en propre à tous, la nature humaine contre la guerre des sexes…*

E. M. : Sur cette question des hommes et des femmes, je ne dis pas qu’il y a d’abord le patrimoine commun. Il y a à la fois la différence et le patrimoine commun. D’ailleurs, on voit très bien que le féminisme a connu deux étapes en France. La première, c’est le « beauvoirisme », qui consiste à dire que les hommes et les femmes sont égaux et identiques (« On ne naît pas femme, on le devient ») ; la seconde étape a été le Women’s Lib : non, nous ne sommes pas des hommes, nous sommes tout à fait différentes, mais nous voulons les mêmes droits. Je crois donc que la vérité du beauvoirisme doit être liée à la vérité de la spécificité féminine qui, l’un et l’autre, revendiquent l’égalité des droits.

T. R. : La question que pose Élisabeth Badinter est capitale dans toutes les religions, mais elle est aussi centrale au cœur de l’humanisme. Le rapport femme-homme est directement lié à la conception de l’Homme. Nous avons affaire à un principe d’unité, de similarité et de différence. Peut-on, au nom de la différence, c’est-à-dire de la diversité, justifier des traitements discriminatoires ? Je viens d’une tradition musulmane où l’on m’a expliqué, pendant des années, que les hommes et les femmes sont égaux devant Dieu et complémentaires au sein de la société. Quand vous en venez à vous demander ce que signifie « être complémentaires dans la société », et pour peu que vous ayez lu Hegel, par

exemple, vous vous rendez compte que le concept de « complémentarité » est ambigu car, enfin, le maître et l'esclave aussi sont « complémentaires » ! La notion de complémentarité pourrait donc justifier une relation de domination et de pouvoir entre l'« homme-libre » et la « femme-soumise ». Il faut faire attention à l'emploi de certains mots, en apparence positifs, qui peuvent tout justifier.

J'aime que vous insistiez sur la question de l'être et de la dignité. Je suis dans la même perspective. La dignité de l'homme, c'est son essence, son être, et il faut que nous affirmions avec force le premier principe, j'entends par là le statut commun de tous les êtres humains, femmes, hommes, noirs, blancs, riches, pauvres. La dignité est ce premier principe. Un verset coranique stipule : « Nous avons donné la dignité aux enfants d'Adam », ce qui englobe l'humanité entière, les femmes comme les hommes, au-delà, en amont de leur diversité de couleurs, de religions ou de cultures. C'est le principe fondateur.

Comment, à partir de là, concevoir cet Homme ? Pourquoi dans la tradition chrétienne, par exemple, la conception de l'Homme est-elle liée à une considération morale : nous sommes certes tous égaux, mais la femme fut tentée et elle est la tentatrice ? Question centrale quant à la conception de l'Homme : commence-t-on par la qualification morale de l'être humain afin de déterminer qui est coupable et de quoi il est coupable, ou part-on de l'innocence de l'Homme afin de déterminer quelle est sa responsabilité ? Nous ne sommes pas sortis de cette problématique, de cette idée que nous avons certes la même dignité, mais pas forcément le même type de rapport à la moralité, au bien ou au mal. C'est le cœur de la critique de Nietzsche vis-à-vis du christianisme, qui fait même remonter le rejet de la science à l'image d'Ève tentée par le fruit de l'arbre du savoir.

Ce que je veux dire par là, c'est que tout commence par cette qualification morale de l'essence masculine et féminine : il importe d'avoir un discours qui puisse clarifier non seulement l'égalité, mais également cette commune dignité en ayant le courage de dire : il est une égalité devant Dieu (si l'on croit en Dieu), une identique innocence et responsabilité morale, puis enfin une égalité de traitement devant la loi, parmi les Hommes, dans la société. Il faut ajouter aussi, et je le crois profondément, que l'homme, au sens du masculin, doit également pouvoir assumer son caractère masculin, et que la femme, au sens du féminin, doit pouvoir assumer son caractère féminin, sans que cela veuille dire que nous acceptions une discrimination quant au statut, à la moralité ou au plan légal…

— *Une discrimination ou une hiérarchie.*

T. R. : Ou une hiérarchie, en effet. Nous ne sommes pas sortis de ce problème.

Dans les sociétés majoritairement musulmanes, on s'y noie encore, c'est le moins que l'on puisse dire. En Occident aussi, mais de façon plus subtile et cachée, semble-t-il. Le fait qu'à l'heure où nous parlons, à compétences égales, peuvent exister jusqu'à 20 % de différence de salaire entre une femme et un homme est révélateur. Nous sommes en face d'un problème qui est loin d'être résolu. J'insiste : la question doit être aussi traitée en amont du fait social.

— *C'est un problème de dignité.*

E. M. : Permettez-moi d'inscrire tout cela dans une perspective historique. Il faut bien dire que le christianisme, autant que l'islam et le judaïsme dont il est issu, partent du même terreau préchrétien, prémusulman et peut-être préjuif, où s'affirment une domination de l'homme, comme dans toute société tribale, et une subordination de la femme, parfois même recluse dans le gynécée ou dans le harem. Prenez le christianisme, lisez notamment l'épître aux Corinthiens de Paul. Que dit-il ? Deux choses différentes. Premièrement : il n'y a plus d'hommes ni de femmes, il n'y a plus de Juifs ni de Gentils, nous sommes tous identiques, tous « enfants de Dieu » ; un peu plus loin, cependant, il dit que la femme doit obéir à son mari, *etc.* Il y a cette dualité. Dans le fond, je pense que le Coran, qui est né sur un terreau judéo-chrétien, tribal de surcroît, a atténué le caractère de hiérarchie et de domination de l'homme sur la femme, sans le supprimer. Le christianisme, en principe égalitaire, a maintenu une subordination de la femme. Il y a encore des régions de France, au Pays basque par exemple, où les femmes ne s'assoient pas avec les hommes à l'église. Autrement dit, l'émancipation féminine est une œuvre historique très longue, encore inachevée dans nos pays – je pense notamment à la capacité à accéder à des carrières jusqu'à présent réservées aux hommes.

Est-ce à dire que l'homme et la femme, c'est exactement la même chose ? Non. Il y a une hormone mâle, la testostérone, qui pousse à l'agressivité plus que chez la femme. C'est ainsi, et c'est là que le problème devient difficile et complexe. Nous avons d'ailleurs assisté en France, encore récemment, à une querelle de sourds – je veux parler de la querelle du sexe et du genre. Les biologistes, bien entendu, disent que les femmes ne sont pas des hommes ; les partisans du genre, pour qui tout est culturel, répondent que ces différences sont produites par la société. Il va de soi que les purs biologistes ne considèrent pas l'impact social et que les théoriciens du genre ne voient pas le fait évident de la différence. Cette querelle porte aussi sur les caractères cérébraux, puisque l'hémisphère gauche, celui des opérations logiques et analytiques, est en général plus développé chez les hommes que l'hémisphère droit, celui des opérations

synthétiques et intuitives, plus développé chez la femme. Est-ce inné ou est-ce culturel ? En deçà de cette question, il va de soi que l'homme a tout intérêt à développer aussi son hémisphère droit, à être plus sensible, plus intuitif, etc., de même que la femme a tout intérêt à développer des qualités analytiques.

Permettez-moi une anecdote. Lorsque, dans les années 1950, je me suis rendu pour la première fois aux États-Unis, j'étais logé chez un couple d'amis, les Plastrick. Un jour, à déjeuner, j'ai vu mon ami, lui, un homme, prendre un tablier, préparer le repas et faire la vaisselle. J'étais complètement ahuri ! Moi, je vivais dans un monde où c'était la femme qui s'occupait de ces tâches-là… Aujourd'hui, je fais moi-même des opérations domestiques ! J'ai vu, à Marrakech, des hommes maternels qui prennent leur enfant dans leurs bras. Je veux dire par là qu'il est bon pour l'homme d'acquérir des caractères féminins et, pour la femme, d'acquérir des caractères culturellement masculins – ce qui ne fera jamais d'eux des êtres tout à fait semblables car, dans la relation d'amour, il y a un peu de ce que Jung appelait l'*animus* et l'*anima*. L'*animus*, le principe masculin, cherche son âme, la féminité – on a besoin de la féminité –, mais pas seulement érotiquement, pas seulement physiquement ; on a besoin psychiquement de cette tendresse, de cette capacité d'amour que donne la femme. Et je pense que la femme aussi a besoin de l'*animus*, de cette sorte de protection, de fermeté que peut donner l'homme. Il s'agit donc d'une question complexe, mais je ne pourrais transiger sur le fait qu'elles peuvent et doivent avoir les mêmes droits civiques, sociaux et politiques que les hommes.

T. R. : Je prolonge vos propos. Vous avez tout de suite réagi en disant : « Inscrivons tout ceci dans une perspective historique », et vous avez parfaitement raison. C'est la question légitime qu'il faut poser lorsqu'on est au cœur d'une tradition religieuse qui s'inscrit dans le temps et affirme des vérités au-delà du temps. Ainsi, dans la tradition musulmane, il y a vingt-trois années de révélation au cœur de laquelle se produit une évolution. Certains comprennent : « Après vingt-trois ans, tout s'est arrêté, les principes étaient énoncés définitivement » ; d'autres comprennent : « L'essence est dans le mouvement, certains principes sont immuables, d'autres changent et doivent garder le sens et la poursuite de l'objectif, dans le mouvement. » L'intelligence humaine doit donc se marier au mouvement historique et le prolonger.

Reste une question légitime : les monothéismes – judaïsme, christianisme ou islam – sont-ils intrinsèquement porteurs d'un message et de principes discriminatoires vis-à-vis des femmes ? Personne ne peut nier que les trois textes, lus dans leur littéralité ou même dans leur historicité restreinte, produisent des interprétations ou peuvent justifier des lectures discriminatoires.

— *Cela supposerait d’avoir une bien mauvaise conception de ce qu’on appelle vraiment la tradition, à savoir une conscience historique douée de la faculté d’évoluer en fonction des paradigmes contemporains. La tradition n’est jamais un héritage statique, mais un legs vivant et qui ne peut rester vivant qu’à la lumière d’une interprétation contemporaine, de réactualisations successives…*

T. R. : Nous sommes bien d’accord sur ce point. Il faut, sur un autre plan, entendre les voix de certaines féministes qui, développant par exemple l’approche du genre, poussent la critique et affirment : « Quoi que vous fassiez de votre tradition religieuse, du simple fait qu’elle fut révélée ou inscrite dans un moment historique, elle vous liera systématiquement à une position qui, en son essence, ne peut qu’être patriarcale. » On ne peut pas négliger ces critiques, elles disent quelque chose de cohérent et posent une question fondamentale. En tant que musulman, à l’intérieur d’une tradition, j’entends ce discours et je comprends ce qu’il implique : avons-nous les moyens de lire nos textes à la lumière d’une contextualisation historique qui nous mène à une lecture critique, à dépasser les influences culturelles et à considérer les notions de dignité, d’égalité et d’autonomie ?

— *Cela pose les conditions réelles d’une exégèse.*

T. R. : Exactement, mais attention ! Certains traditionalistes, des juristes, affirmeront : « Non, jamais vous ne pourrez, au nom de la finalité de la Révélation, mettre en cause ou reconsidérer l’interprétation des textes et des règles. » C’est un débat crucial, à la fois philosophico-légal, parce qu’il pose cette question, et fondamentalement religieux, puisqu’il traite de la question d’une Révélation divine dans l’Histoire humaine.

Vous avez évoqué le débat qui oppose les tenants du sexe à ceux du genre, autour de la question des manuels scolaires. On trouve des théoriciens des deux camps dans le monde entier et les confrontations sont parfois vives et passionnées. La question est complexe. Je pense en effet que nous sommes déterminés et par la biologie et par la culture et l’environnement social. Le biologique comme le culturel nous façonnent, nous orientent et nous déterminent relativement. De ce point de vue, il convient d’analyser dans les différents milieux éducatifs, sociaux, culturels et religieux le type d’usage que l’on fait des notions biologiques du sexe et des notions culturelles du genre. Il faut donc aller plus loin : le genre, en tant qu’il est perçu comme produit d’une construction culturelle, ne protège pas des relations de domination. Ce serait simpliste de le penser. Inversement, se référer à la biologie et au sexe d’un enfant ne revient pas forcément à promouvoir un lien de pouvoir ou de domination intrinsèque. Il faut

donc étudier les facteurs qui permettent et justifient ce lien, et ils sont de différentes natures.

Votre réflexion, Edgar Morin, s'inscrit dans une pensée qui affirme : « Je ne me réfère pas forcément à Dieu » (vous m'aviez dit, je m'en souviens : « les monothéismes se réfèrent à Dieu »). Elle nous invite à nous poser de nouvelles questions. D'un point de vue religieux ou philosophique, au sens humaniste, que pouvons-nous apporter au débat contemporain en refusant les simplifications, en acceptant par exemple la complexité du genre et du sexe, en tenant compte de l'interprétation historique et de l'évolution vers les finalités ? Croyants ou pas, quelle contribution majeure pouvons-nous apporter à ces questions ? Quand vous dites : « Au bout du compte, le masculin a besoin du féminin et le féminin a besoin du masculin », vous affirmez, avec bon sens, qu'il faut revenir à certaines vérités simples. Un rationalisme sans âme finit par tout déconstruire, on en oublie les finalités. Comme vous le dites, tout est laminé. On déconstruit, on « sectarise », il n'y a plus de vision. Il faut penser et se penser à partir d'une conception de l'homme. Or je pense que l'homme est un être de besoin, un être qui est toujours dans le besoin de quelque chose. Besoin affectif, besoin intellectuel, besoin spirituel qui explique cette aspiration naturelle vers le divin…

— *Ce n'est rien moins que l'*hypomoné *des Grecs, qui signifie « attente patiente » et que, par exemple, Simone Weil emploie fréquemment pour traduire la disponibilité de l'âme « en attente de Dieu »…*

T. R. : Une quête et une attente, oui. Sur un autre plan, vous avez rappelé ce que les neurosciences nous enseignent quant au développement différencié des deux hémisphères chez l'homme et la femme. J'ai introduit ces données dans mes exégèses et je mets en évidence les horizons interprétatifs nouveaux que ces découvertes permettent – le fait, par exemple, que l'homme est plus émotif que la femme, mais l'extériorise moins : c'est aussi vrai qu'important. Néanmoins, très peu de contributions philosophiques et religieuses tiennent encore compte de ces données scientifiques.

E. M. : Oui, mais réfléchissons quand même à ce qui s'est passé, dans l'Histoire européenne, par rapport aux textes sacrés. Non seulement a commencé une interrogation où, dès la Renaissance, Dieu est mis en question avec Giordano Bruno, mais lui a succédé une critique historique des Évangiles qui a rapidement montré, dès le XVIIe siècle, qu'ils étaient postérieurs de presque cent ans à l'existence réelle de Jésus. De là, les Évangiles, textes sacrés, ont commencé à être « historisés », et de cette critique historique et contextuelle, nous sommes arrivés à une mise en doute, par exemple, de la résurrection de

Jésus. Ce processus explique que certains, aujourd'hui, vénèrent Jésus, mais doutent qu'il ait ressuscité. Pour comprendre ce processus historique, on peut lire le premier roman de Roger Martin du Gard, *Jean Barois*, qui montre bien, au début du XXe siècle, ce glissement de la critique des textes à la perte de la foi – la foi dans la révélation, mais pas dans ce message d'amour et de pardon.

Je vais vous dire ma position : je ne crois pas en un être anthropomorphe appelé Dieu, je ne crois pas qu'il y ait un créateur extérieur au monde et qui l'aurait façonné. Je crois beaucoup plus à une créativité qui se trouve dans le monde ou dans la nature. Je suis un peu spinozien, si vous voulez, un spinoziste qui identifie Dieu à la Nature (*Deus sive Natura*). Je crois qu'il y a, de toute évidence, une force créatrice dans l'évolution biologique ; je pense surtout qu'il y a un Mystère dans l'univers, dans la réalité, dans le surgissement de l'homme, dans l'histoire de la vie. Je pense que, dans ce Mystère, sont liés à la fois ce chaos, la créativité, la dialectique de l'ordre, du désordre et de l'organisation. C'est mystérieux – tout est mystérieux pour moi –, et je mets un « M » majuscule au Mystère. Cela étant, je suis l'enfant d'un processus de laïcisation. Ainsi, quand j'étais adolescent, je voulais croire, bien que ma famille fût très laïque…

— *Vous vouliez croire ? C'est donc que vous croyez, dirait Fénelon ! « C'est avoir Dieu que de l'attendre », écrit-il dans les* Lettres spirituelles*…*

E. M. : Je pensais que j'avais ce besoin. C'était surtout la lecture de Dostoïevski qui me poussait à croire, mais je n'y arrivais pas. D'ailleurs, Dostoïevski lui-même doutait dans sa foi. Même de grands croyants, comme Pascal, doutent. Je dis cela pour préciser ma position, qui s'inscrit par ailleurs dans un processus historique où les textes sont examinés, contextualisés, envisagés dans l'environnement plus large de la pluralité des religions qui, toutes, se pensent comme vérité absolue. Sans pour autant nier leur importance historique, car il n'est pas de société sans religion, on en arrive toutefois à un scepticisme. Mais il ne faut pas non plus nier le fait qu'elles répondent à un besoin. À cet égard, Marx était plus lucide que Voltaire, qui voyait dans les religions une invention des prêtres. Marx, au moins, voyait dans la religion l'expression du soupir de la créature malheureuse, il voyait un besoin humain, une aspiration humaine.

Depuis qu'existent des sociétés historiques (régnait-il dans les sociétés archaïques, voire hominiennes, une sorte d'anarchie tranquille, je n'en sais rien) caractérisées par la domination, la limitation, la spécialisation, la souffrance, une aspiration traverse l'Histoire, une aspiration à un monde meilleur. Cette

aspiration a trouvé son expression dans les paradis aussi bien du christianisme que de l'islam. Après, c'est le socialisme, une société heureuse. Toutes ces révoltes, partout dans le monde, ne sont pas simplement des révoltes contre l'injustice ; il ne s'agit pas seulement d'un besoin de dignité. Nous aspirons à une autre vie, à un autre monde. Je reconnais ce besoin, je l'ai aussi, mais je n'adhère pas pour autant à une religion et à Dieu. Voilà, je viens de faire ma profession de foi !

T. R. : Ici aussi, on peut discerner le similaire dans l'aspiration et le différent dans la réponse. Je reprends la fin de votre propos : la reconnaissance d'une aspiration vers le Mystère, ou le divin, ou l'idéal. Mircea Eliade, ayant parcouru le monde et étudié les spiritualités et les religions, observe et écrit que, partout où il s'est rendu, il a rencontré des femmes et des hommes qui, quelles que soient leur religion ou leur culture, étaient en quête de sens, du pourquoi, animés d'une aspiration en soi religieuse. Il ajoute que la croyance religieuse fait donc partie de la structure de la conscience humaine.

Je m'inscris dans la tradition musulmane. Je crois en un Dieu unique et, dans ma tradition, il est une notion qui rejoint l'intuition que vous exprimez : c'est la *fitrah*, l'aspiration naturelle vers le sens, l'idéal, le Transcendant (votre Mystère, avec un « M », renvoie-t-il à la transcendance ?). Il s'agit d'une étincelle, d'une lumière présente dans le cœur de chacun. C'est la raison pour laquelle j'ai relevé que, selon la tradition musulmane, l'être humain est en quête d'une réponse, il est dans le besoin, il cherche, il espère. La foi est une autre lumière qui vient comme une réponse : la lumière du divin qui rencontre la lumière de l'humain – « Lumière sur lumière », nous dit le Coran. Quand ces deux lumières se rencontrent, se marient et se confondent, le cœur et l'esprit accèdent à la paix intérieure : la question existentielle a trouvé la réponse essentielle. Il s'agit là d'une conception de l'homme qui énonce que nous sommes nés innocents, mais que nous sommes en quête, dans le besoin, et que nous cherchons la paix au-delà de la question qui trouble notre être, notre intelligence et notre conscience. Vous le dites avec vos mots, en ne postulant pas Dieu mais le Mystère. Dans la tradition musulmane, on trouve d'ailleurs le *ghaib*, c'est-à-dire l'invisible et le mystère : une notion liée à « ce qui est au-delà du perceptible » et qui est le Mystère lui-même. C'est une similarité entre nous, déterminer ce qui nous dépasse, malgré cette différence fondamentale qu'est bien sûr la foi en Dieu. La foi, *iman* en arabe, fait également référence à un horizon de paix, de sécurité, de bien-être sans trouble, quand la question est réconciliée avec la réponse. Nos réponses sont différentes, mais notre cheminement part de la même source…

E. M. : Vous avez une réponse et moi, je ne l’ai pas !

T. R. : Non, vous avez une réponse, mais ce n’est pas la même.

E. M. : Ma réponse est un point d’interrogation gigantesque !

T. R. : Cela reste une réponse – une réponse qui assume ou non ses incertitudes et qui stipule que la quête est continue. Ce n’est pas forcément plus facile ou plus difficile car, même avec une réponse, même avec Dieu, la quête se poursuit pour soi, pour la connaissance, pour la proximité, pour l’amour. Dieu reste toujours l’être et l’objet d’une quête.

Le second point que vous avez abordé, le rapport aux textes, est transversal et touche toutes les traditions monothéistes : juive, chrétienne et musulmane. Prendre en compte l’Histoire, comme nous l’avons dit, et déterminer le rôle de la Révélation, c’est bien entendu s’interroger sur les limites. Définir une conception de l’Homme ne suffit pas, puisqu’il y a ici des rituels, une pratique et des normes morales. C’est un problème sur lequel je suis souvent interpellé. Au cœur de la tradition chrétienne, on a développé une approche historico-critique des textes qui a remis en cause leur statut quant à l’origine divine. Les sources scripturaires ont été inscrites et placées dans l’Histoire…

— *Plusieurs siècles se sont tout de même écoulés entre la dissociation des degrés de lecture et la reconnaissance des nouveaux principes de l’exégèse. Disons qu’entre Origène, au* IV*e siècle, et la parution en septembre 1943 de l’encyclique* Divino Afflante Spiritu *de Pie XII sur l’approche historico-critique des textes saints, il aura fallu plus d’un millénaire et demi avant que l’Église se conforme aux progrès de l’exégèse et recommande de lire la Bible en privilégiant les quatre sens de l’Écriture : littéral (ou historique) et spirituel, qui englobe allégorique, topologique (ou énoncé moral), anagogique ou eschatologique sur les fins dernières. Notons que l’exégèse catholique officielle, en tout cas, était très en retard par rapport aux recherches conduites par les protestants et qu’elle a longtemps écarté les travaux du père Lagrange, par exemple. Je veux dire par là que cela peut prendre un certain temps avant qu’une telle approche, qui est une réappropriation en même temps qu’une actualisation, soit seulement recommandée !*

T. R. : On dit aux musulmans : « Cela nous a pris des siècles, vous en êtes loin encore, mais vous y viendrez ! » Comme musulman croyant, je pense que le texte révélé est révélé en l’état, mais dans l’Histoire. Nous n’avons pas le même rapport aux textes en islam car le statut de la Révélation est différent. Néanmoins, nous faisons face à des défis très similaires. Il existe trois attitudes

majoritaires. Tout d'abord, ceux qui lisent les textes en distinguant l'immuable du changeable, la norme transhistorique des applications historiques et contextualisées, s'inscrivent de façon bien antérieure à ce que sera l'esprit de Vatican II. La lecture littéraliste, quant à elle, opère selon une triple disposition intellectuelle : surdétermination du texte par rapport à l'esprit qui le lit, peur du temps qui passe, crainte des pressions sociales ; il ne s'agit pas toujours d'esprits dogmatiques, mais d'intelligences qui craignent parfois la dissolution des références. Enfin, une troisième attitude consiste à relativiser complètement le texte, pour ne lui laisser qu'un statut subalterne ; l'historicité et la rationalisation prennent le dessus sur toute autre considération. Cette attitude est marginale, mais elle existe, notamment dans les cercles occidentaux ou dans les élites des sociétés arabes, africaines ou asiatiques.

— Il peut y avoir des contre-exemples sur le fait de produire des vérités actuelles sur l'historicité… Peut-être même pourrait-on parler d'un effet d'exemplarité produit par les exégètes d'autres religions car, au fond, l'approche scientifique est universelle et peut s'appliquer, dans sa méthodologie, au christianisme comme à l'islam.

T. R. : C'est vrai, mais reste à déterminer ce que l'on entend par « scientifique ». Je ne dis pas que ce que les juristes musulmans ont produit ou produisent est exclusif, je mets en évidence, en simplifiant, trois courants qui se sont opposés quant à leur relation aux textes. Dans un de mes ouvrages[10], j'ai établi une catégorisation plus fine de ces tendances qui sont au nombre de sept. Le défi est de concilier foi atemporelle et Histoire. Toutes les religions sont interpellées par cette question, comme l'a relevé Edgar Morin : « Comment ce texte, révélé sur vingt-trois ans, il y a quinze siècles, peut-il parler aujourd'hui à ma rationalité, au cœur d'une société et d'une culture qui diffèrent tant de l'origine ? » J'entends parfaitement cette question, elle est légitime. Ma réponse n'est pas dans le statut du texte, mais plutôt dans l'esprit de son lecteur. Que le texte soit révélé est une chose ; ensuite, il faut que l'esprit humain assume son statut et les prérogatives de l'intelligence humaine pour, en toute humilité, faire le travail d'interprétation et de mise en perspective nécessaire. La Révélation offre un chemin à l'intelligence, elle n'est en aucun cas un cadre restreint où s'emprisonnent l'esprit et la raison. Reconnaître la divinité du Divin, c'est assumer son humanité, sa conscience et la nécessité d'user de son intelligence pour savoir rester fidèle.

Nous faisons donc fausse route quand nous répétons, comme souvent dans les dialogues interreligieux, que le statut du Coran est le problème. C'est l'esprit et

l'intelligence du croyant, du lecteur, qui sont le nœud de la question – et bien sûr le rapport à l'autorité. C'est ce que je défends auprès des musulmans, comme auprès de nos interlocuteurs : la conscience musulmane contemporaine, comme tout esprit religieux, doit relever ce problème épineux sans perdre les principes, d'une part, et les exigences du temps, d'autre part. La Révélation vient de Dieu, mais Dieu parle au cœur d'une Histoire, dans un contexte donné : je dois utiliser la médiation de ma raison pour extraire les principes de cette époque et m'efforcer de trouver les applications fidèles et cohérentes dans mon époque. La fidélité au message exige l'humilité intellectuelle, autant que le courage de l'interprétation assumée.

E. M. : Je ne me réfère pas seulement à une lecture historique et historiquement contextualisante, mais à une lecture anthropologique. Vous venez d'évoquer les « besoins humains » : c'est très important, car une certaine anthropologie montre que religions et divinités sont présentes dans presque toutes les civilisations. Quand s'amorce la critique des textes dans la tradition européenne, on trouve que les textes sacrés n'émanaient pas directement de Jésus ni de Dieu, mais de disciples. Du reste, l'Église a dû choisir quatre évangiles parmi d'autres. On a donc pu avoir accès à une relativisation et à une historisation de la vie de Jésus. Finalement, ne restait que la chose fondamentale que Paul avait dite : la résurrection. Si l'on se dit qu'il n'est pas possible que Jésus ait ressuscité le troisième jour, il reste le message de l'Évangile : la fraternité. Mais on ne peut plus croire. Or la différence, c'est que vous, vous n'avez pas de textes intermédiaires, vous avez un texte direct et unique. Il y a le Prophète avec, en arrière-fond, la Bible, Jésus…

T. R. : C'est le passé de la tradition, le Coran et les traditions prophétiques…

E. M. : Mais le Coran contient la parole sacrée, ce qui est bien plus difficile à mettre en question directement. Je pense aux livres de mon ami Mohammed Arkoun, qui parlent de l'islam d'un point de vue historique, anthropologique, *etc.* Il montre que certains passages du Coran sont liés à des événements contemporains du Prophète. Moi, je suis sensible au fait que, dans l'Histoire, il y a eu d'autres révélations. Je pense à Thérèse d'Avila, qui a vécu des relations quasi physiques avec Jésus. J'ai été très attentif aux mémoires de sœur Faustine Kowalska, une Polonaise morte à trente-trois ans, en 1938, à qui Jésus apparaissait et qui lui parlait, ainsi que la Vierge ; quand elle racontait cela à ses supérieures, celles-ci répondaient : « Ma fille, vous êtes une hystérique ! » Que, dans les religions, on ait des contacts directs avec Dieu, c'est arrivé ! C'est arrivé avec Sabbataï Tsevi, le messie du XVIIe siècle…

T. R. : Comment faites-vous pour vous intéresser à tout cela, si Dieu n'existe pas ?

E. M. : Parce que la mystique m'intéresse !

T. R. : Sans Dieu, au-delà de Dieu, mais tout en parlant de communication avec Dieu ?

E. M. : Oui, et en deçà. Je vais vous donner mon point de vue : je trouve extraordinaire de penser que les dieux, quoique produits de l'esprit humain, prennent une existence, une transcendance, une force et que, finalement, ils nous commandent et nous obéissons. Et ce que je dis des dieux, je le dis des idéologies. Selon moi, nous produisons ces entités qui existent, mais qui ne pourraient exister sans nous. Et quand l'humanité mourra, je crois que ces dieux n'existeront plus.

T. R. : C'est la position de Feuerbach…

E. M. : Je dis tout cela pour insister sur une difficulté spécifique car, historiquement, une deuxième chose a joué. Les musulmans se sont montrés tolérants dans leur société, en Andalousie comme dans l'Empire ottoman, à l'égard des chrétiens comme à l'égard des juifs. Le christianisme, au contraire, s'est montré historiquement intolérant : en 1492, juifs et musulmans doivent se convertir ou être chassés d'Espagne. Il n'est pas de pays chrétien où tout ce qui était musulman n'ait pas été refoulé et chassé, comme en Russie tsariste. Au fait, saviez-vous qu'il reste encore quelques musulmans polonais ?

T. R. : Oui, ce fait est peu connu.

E. M. : Donc l'intolérance du christianisme, sous la forme catholique qui domine l'Occident, est ce qui a causé son échec sociologique. Autre exemple historique, celui du Parti communiste italien et du Parti communiste français. Le premier était souple, si souple qu'il n'a pas « pété », il s'est ramolli ; le PCF, au contraire, s'est décomposé, parce qu'il était trop dogmatique. L'islam a une tradition d'ouverture et de tolérance, surtout dans l'Histoire passée ; cela l'a protégé, parce qu'il était protecteur.

T. R. : La question est importante. Vous dites : « Je ne crois pas forcément en Dieu », d'une façon qui peut rappeler l'évolution intellectuelle de Merleau-Ponty vis-à-vis du christianisme, mais également la pensée de Feuerbach, voire de Nietzsche, dans la conviction que l'homme invente Dieu. La tradition musulmane et les monothéismes disent évidemment le contraire. Nos cheminements intellectuels sont ici diamétralement opposés. Néanmoins, je vois

que vous souhaitez dépasser cette différence à la source afin de comprendre, d'appréhender l'expérience mystique en elle-même. Votre foi en un Mystère peut comprendre la foi en Dieu et la substance de l'expérience mystique. Une ouverture intellectuelle qui permet l'adhésion au spirituel sans partager la foi en la source ni même les prescriptions du cheminement : c'est non seulement beau, mais profond, et à l'opposé de toute pensée dogmatique, fermée, binaire. L'esprit qui n'est pas dogmatique peut ne pas être d'accord sur les finalités, mais comprend la diversité des chemins. Votre vie, votre parcours doivent sans doute y être pour quelque chose.

Sur un autre plan, je critique, de l'intérieur, l'histoire des musulmans. Je reconnais, et je le dis, qu'à certains moments de l'Histoire, parmi les Arabes, en Andalousie même ou sous l'Empire ottoman, on a vu de nombreuses et intolérables discriminations. Certes, on cite à juste titre l'exemple de l'Andalousie ou de Soliman le Magnifique, mais il ne faut rien idéaliser. Au nom de l'islam, et par la main des musulmans, il y a eu de l'oppression, de la torture, de l'esclavage. Dans l'Empire ottoman, on a parfois même imposé des signes distinctifs aux personnes d'autres confessions. Il est nécessaire que nous ayons cette conscience, cette mémoire. Pourquoi ? Parce que l'humilité face à sa propre histoire est le seul moyen d'accomplir notre espérance de vivre ensemble. C'est par la conscience critique de soi-même que les choses évolueront. Ce que nous devons réussir à faire ensemble, dans chacune des traditions philosophiques et religieuses, c'est reconnaître qu'en nous, en moi, l'ennemi est l'esprit dogmatique binaire, arrogant et souvent aveugle, celui qui soutient que la vérité est en moi et que, de ce fait, ailleurs est forcément l'erreur.

J'ajoute enfin que le dogmatisme n'est pas l'apanage des esprits religieux. Je rencontre souvent des esprits dogmatiques, même sans Dieu, athées ou agnostiques. Les dogmatiques du doute existent ! D'aucuns pensent que, si vous avez une conviction religieuse, c'est que vous êtes sans doute dogmatique, donc potentiellement dangereux…, et ils le pensent dogmatiquement. Par ce doute sur la foi, ils s'accordent le privilège de penser qu'ils ne peuvent, par définition, être dogmatiques eux-mêmes, alors qu'ils s'arrogent l'accès à l'universalité rationnelle des valeurs. Ainsi, le doute se retourne contre lui-même, au point de produire des sceptiques dogmatiques.

E. M. : Oui, mais vous savez que le vrai doute est aussi doute sur le doute.

T. R. : Il devrait en être ainsi ; mais, encore une fois, il ne s'agit pas de s'arrêter au doute, il s'agit d'analyser l'esprit qui porte ce doute, comme d'ailleurs l'esprit qui affirme la foi.

E. M. : Quand vous doutez, vous vous dites : « Ai-je raison de douter ? » Le doute se nourrit de lui-même. Autrement dit, il y a de prétendus sceptiques qui sont dogmatiques, dont je dirais que ce sont de faux sceptiques. Je pense qu'il s'agit d'un mot dangereux, parce que l'on peut être sceptique par rapport aux religions révélées, ce que je suis, mais mon scepticisme n'est pas universel car il me ferait douter de votre existence…

T. R. : Merci !

E. M. : Je pense que le scepticisme doit avoir pour antidote la possibilité de douter du doute.

— C'est complètement cartésien…

E. M. : Bien sûr !

---

1. En mai 2013, Manuel Valls et Najat Vallaud-Belkacem ont annulé leur participation à un colloque organisé à Florence par l'Institut universitaire européen, invoquant la présence de Tariq Ramadan. Ils ne devaient pourtant pas débattre avec lui ni le rencontrer sur l'un ou l'autre des panels de discussion.

2. Edgar Morin, Sami Naïr, Danièle Sallenave, « Israël-Palestine : le cancer », *Le Monde*, 4 juin 2002.

3. Edgar Morin, Patrick Singaïny (dir.), *La France une et multiculturelle*, Fayard, 2012.

4. François Hollande, Edgar Morin, *Dialogue sur la politique, la gauche et la crise*, *Le Monde*/L'Aube, 2012.

5. Dominique Venner, essayiste et historien, spécialiste de la chasse, se donne la mort dans la cathédrale Notre-Dame le 21 mai 2013, laissant un livre posthume : *Un samouraï d'Occident* (Éd. P.-G. de Roux, 2013).

6. *Islam, la Réforme radicale*, Presses du Châtelet, 2008.

7. Edgar Morin, *La Voie, pour l'avenir de l'humanité*, Fayard, 2011.

8. *Cours de médiologie générale*, « Bibliothèque des idées », Gallimard, 1991.

9. *L'Autre en nous, pour une philosophie du pluralisme*, Presses du Châtelet, 2009.

10. *Les Musulmans d'Occident et l'avenir de l'islam*, Sindbad/Actes Sud, 2003.

2
SCIENCE ET CONSCIENCE, FOI ET RAISON, INTUITION ET SAVOIR

La fin de matinée devient début d'après-midi. Absorbés par la conversation, nous ne nous sommes pas rendu compte que le soleil a gagné du terrain et nous cuit lentement. Sabah, l'épouse d'Edgar, suggère que nous nous déplacions à l'ombre. L'immense patio nous offre un repli. Sabah demanda alors à intervenir dans le débat…

*

SABAH ABOUESSALAM : En règle générale, le droit religieux est très défavorable aux femmes : la polygamie est possible pour les hommes et non pour les femmes, la répudiation est un fait vraiment choquant pour la femme moderne, la succession permet au garçon d'hériter d'une part, tandis que la fille – sa sœur – hérite de la moitié. À l'inverse, une femme ne peut rien contre son mari. De fait, l'écart s'est accusé entre la lettre du droit religieux et la réalité des pratiques sociales. Aujourd'hui, des esprits tentent de rétablir la primauté du droit religieux. Qu'en pensez-vous Tariq ?

T. R. : Le discours traditionnel musulman prône l'égalité en dignité, l'égalité devant Dieu et fait référence à la notion de « complémentarité » sur le plan social. Je m'oppose à cette approche. Au nom de la complémentarité sociale qui permet à peu près tout, on instaure et légalise la discrimination. Le maître et l'esclave, à ce compte-là, sont des êtres complémentaires, comme je l'ai déjà indiqué. Il faut aller plus loin, je le réclame depuis bien longtemps : égalité sociale, égalité en droit, égalité politique, égalité des salaires. Voilà ce qu'il faut défendre et promouvoir, non pas contre l'interprétation cohérente du texte, mais au nom de l'interprétation du texte, en tenant compte de la contextualisation et des finalités du message. Les sources scripturaires, à aucun moment, ne

s’opposent à cette égalité, contrairement à ce que nous disent certains *fuqaha*, certains juristes ou docteurs de la loi.

S. A. : Oui, mais cela, c’est l’interprétation des *fuqaha*. Et c’est tout le *djihad* que les intellectuels doivent faire, qu’un bon musulman doit faire. En ce qui concerne le texte, je suis d’accord avec vous, il n’a jamais vraiment dit que la femme était mineure ou moins importante que l’homme.

T. R. : Je vais plus loin. Dans *La Réforme radicale*, je défends l’idée que nous avons besoin, aujourd’hui, que des femmes deviennent des juristes, des *fuqaha*, car la lecture féminine des textes n’est pas semblable à la lecture masculine. C’est un fait. C’est pourquoi je ne suis pas tout à fait d’accord avec la conception selon laquelle tout serait une question de genre. Non, il y a une question de constitution, de biologie, d’approche intellectuelle, de sensibilité. Je vois des femmes qui, quand elles lisent le Coran, en extraient autre chose que les hommes ; elles ont une autre intelligence des textes, une autre sensibilité, un autre point de vue.

S. A. : Il faut encourager cette pratique. Un travail a commencé il y a quelques années, ici, au Maroc, en collaboration avec l’école de Mohamed Yakoun. Un petit groupe de femmes a d’ailleurs engagé avec lui une réflexion sur l’interprétation des textes et du Texte. Je partage entièrement votre avis…

— *Ne pourrions-nous établir un lien entre cette conception de la femme et la science et ses pseudo-progrès ? Nous pourrions aborder des thèmes tels que la dignité de la femme dans son rapport à la gestation pour autrui (GPA), les mères porteuses et la procréation médicalement assistée (PMA). Pensez-vous qu’il y ait compatibilité ou incompatibilité entre l’état actuel de la science, de la recherche, les progrès de la génétique et le respect dû à l’identité féminine ou, si vous voulez, à l’être-femme ? Pour sensibles que soient ces questions plus clivantes que bien d’autres, il me semble qu’elles méritent des réponses claires.*

T. R. : J’ai souhaité que nous évoquions l’éthique par rapport aux sciences et la relation entre éthique et sciences, non pas dans le but d’imposer des limites ou un carcan moral à la science, mais avec l’idée d’interroger légitimement les finalités du savoir. Nous vivons en effet quelque chose qui peut être extrêmement pervers au niveau scientifique, comme Edgar Morin le souligne justement dans *La Voie*. J’ai assisté en direct à cette espèce de fragmentation des savoirs et de l’expertise : on devient expert dans des domaines très circonscrits, mais on n’a plus de vision globale. Un expert peut donner des réponses savantes et des appréciations éthiques dans un domaine précis, sur un point spécifique de sa spécialisation, sans pour autant avoir une vision globale, holistique, quant aux

enjeux du tout. Cette réalité de la fragmentation des savoirs scientifiques est dangereuse car, dans certains cas, l'éthique travaille contre elle-même ; en d'autres termes, une prise de position sur les finalités d'un domaine spécialisé du savoir peut agir contre la réflexion quant à la finalité générale du savoir en général.

Ainsi, nous avons été confrontés à une question sur la bioéthique dans un débat avec les principologistes relatif aux quatre principes établis par les professeurs Tom Beauchamp et James Childress : autonomie, bienfaisance, non-malfaisance et justice. Au cours des débats, nous en sommes venus à considérer la bioéthique sur une question très pointue relative aux organes ; nous avions perdu de vue que l'essence du débat n'était pas la question du don ou du commerce d'organes, mais bien une réflexion nécessaire sur la personne humaine et les notions de dignité et même de santé. Le discours scientifique et la rationalisation poussés à leur extrême limite de spécialisation, dans le domaine médical par exemple, sans vision holistique, nous font perdre de vue la personne humaine. Je pense que les traditions philosophiques, comme les traditions religieuses, devraient être engagées dans ces débats, afin de ne pas perdre de vue les questions essentielles. Est-il possible de faire un pas en arrière et d'intégrer les savoirs scientifiques spécialisés à une conception globale de l'humain, de la nature, aux questions des finalités ? Je pense que c'est une nécessité, mais nous en sommes très loin…

— *Il y a pourtant un début de mouvement, des réactions…*

T. R. : Oui, c'est vrai, vous avez raison… Un éveil de la conscience.

— *Soit dit en passant, il y a trente ans, Edgar Morin posait déjà des principes d'analyse dans la première partie de* Science avec conscience[1]*. À l'époque, je ne me souviens pas que ce livre pourtant novateur et dérangeant ait suscité des réactions en chaîne. Aujourd'hui, un début de réflexion tente d'établir un lien éthique entre la science et le respect du vivant. Même si les comités d'éthique ont un pouvoir plus consultatif que décisionnel…*

T. R. : Tout à fait. Mais allons jusqu'au bout de notre réflexion. Je travaille avec des réformistes musulmans. Je les vois lister les questions et assurer qu'il faut aborder la question de la procréation médicalement assistée ; en réalité, ils en viennent à apporter une réponse réformée sur un élément, sans comprendre que le scientifique ne propose pas de réponse d'ensemble. Il faut pourtant se demander ce que l'on est en train de faire : pourquoi nous permettons-nous ceci, au nom de quelle finalité générale ? Et l'un des savants avec qui nous travaillons de s'arrêter et de dire : « Mais, attendez… Avant même de commencer à livrer

des éléments éthiques sur un détail peut-être intéressant en soi, mais fondamentalement contre-productif, nous devons quand même nous poser la question de savoir ce qu'est la santé, ce qu'est la maladie ! Qu'est-ce que la personne ? »

Ce qu'Edgar Morin pose dans *La Voie* me paraît crucial ; il nous renvoie à ce que nous sommes tous. Nous sommes vraiment dans l'universalité de la question du savoir. Dès lors, le lien se fait avec la question féminine. Nous pourrions donner l'impression d'être très progressistes sur ce point, mais, à long terme, nous allons à l'encontre de la dignité des femmes, même en ce qui concerne le respect dû à leur corps. Quelle contribution pouvons-nous apporter sur le don d'organes, sur l'euthanasie, sur l'accompagnement médical ? Il est nécessaire de procéder à une réflexion de fond sur la question : que sommes-nous en train de produire ?

— *Qu'est-ce que la vie, en somme ?*

T. R. : Exactement.

E. M. : La science occidentale, qui s'est développée à partir du XVIIe siècle, a pour principe fondamental la disjonction entre les jugements de fait et les jugements de valeur. Elle a éliminé éthique et politique ; du reste, elle l'a fait par intérêt vital, parce que l'époque souffrait de despotisme politico-religieux. C'était une façon de se protéger. Cela a d'abord favorisé la science, mais progressivement au cours de l'Histoire, notamment au XXe siècle avec l'arme nucléaire, avec les manipulations génétiques qui sont les purs produits de la connaissance scientifique, on observe que ce qui était une vertu de la science est devenu une carence totale. La science ne peut produire aucun jugement éthique, elle est infirme de ce point de vue. Ne restent que les éthiques « normales » – liberté, égalité, fraternité – et les éthiques religieuses : « Aimez-vous les uns les autres. » Cela étant dit, la science a aujourd'hui besoin d'une injonction éthique qui, elle-même, a besoin d'une force politique.

C'est un premier point. Le second, c'est que nous débouchons sur des contradictions éthiques. Prenez le cas de l'euthanasie. Faut-il abréger les souffrances d'un malheureux dont on sait qu'il va mourir, ou respecter la vie qui est en lui et le laisser souffrir ? En ce qui concerne la procréation médicalement assistée, les manipulations génétiques, les clonages, il n'y a aucune réponse. Je pense qu'en cas de contradiction éthique, face à deux impératifs moraux antagonistes, on peut adopter une morale provisoire.

Prenons un exemple historiquement situé : la loi Veil légalisant l'avortement, sous le septennat de Giscard d'Estaing. Je reste favorable à cette mesure, sachant

qu'il y a quand même trois impératifs éthiques : le droit de la femme qui veut être libre et ne pas subir une procréation qu'elle n'a pas voulue ; le droit de la société à contrôler sa démographie (qui n'était pas menacée à l'époque) ; enfin, le droit de l'embryon, puisque nous savons qu'il s'agit déjà d'un être vivant. L'embryon n'est pas un objet ni une chose, c'est un être, mais qui n'est pas encore devenu humain, puisque pour être humain il faut sortir à l'air et avoir reçu la culture. Il y a donc une difficulté. Moi, j'ai choisi le droit de la femme, mais je pourrais, dans une autre conjoncture historique, avoir une autre position.

T. R. : Est-ce cela que vous appelez « morale provisoire » ?

E. M. : Voilà. Ce qui me paraît important, c'est que l'on puisse traiter ces contradictions au cas par cas. Si un malade qui va mourir d'un cancer du pancréas demande consciemment qu'il soit mis fin à ses souffrances, je suis pour que le médecin lui accorde ce droit de mourir. Une amie, S., avait un cancer de la gorge ; elle a voulu arrêter cette barbarie de chimiothérapie et a décidé de « se faire mourir » en Suisse, dans un endroit conçu pour cela.

En vérité, ces questions nous laissent devant une grande incertitude. Des contradictions éthiques, il y en a toujours eu, mais on ne les a pas vues. À cela s'ajoutent des incertitudes éthiques. Par exemple, vous voulez faire le bien, vous faites une révolution, puis vous vous rendez compte que cette révolution risque d'aboutir à un despotisme pire que le précédent… Ainsi la Révolution française, merveilleux lever de soleil, besoin de fraternité, besoin de liberté, *etc.* S'ensuivent la Terreur, Bonaparte, l'Empire, le retour de la monarchie… Les événements, les contextes trompent les bonnes intentions, dévient, voire détournent le sens de l'action. L'éthique est aléatoire.

— *Et Terreur qui se revendique, Terreur au nom de la patrie en danger, chose incroyable pour des esprits défenseurs de valeurs morales ! Nous savons aujourd'hui que Danton, plus que Robespierre, fut l'initiateur de cette « nouveauté », au sein même d'une république et d'une démocratie naissantes. La réalité de cette réaction à des circonstances jusque-là inédites n'en est pas plus excusable. On peut dire, en effet, l'éthique est soumise à l'aléatoire ou à l'imprévisible.*

E. M. : Mon idée, c'est qu'il faut être conscient de faire un pari. Moi, je fais celui de la fraternité humaine. Rien ne me garantit que je ferai à cette fin ce qu'il y a de plus intelligent et de plus efficace. Je garde en moi la capacité de corriger mon action. Pendant l'Occupation, j'étais communiste, parce que j'ai cru que le communisme soviétique s'épanouirait après la victoire et créerait les conditions d'une société nouvelle. Puis, j'ai commencé à déchanter. Enfin, j'ai « cassé »

avec mon choix. Parce que j'ai voulu rester fidèle à ma morale politique, on m'a qualifié de traître. C'est ainsi que des milliers, voire des millions d'êtres humains ont cru qu'ils concouraient à l'émancipation du genre humain, alors qu'ils œuvraient à son asservissement.

D'un point de vue moral, nous devons contrôler nos actions, demeurer critiques et être conscients que toute décision est un pari. Puis, une fois l'action mise en œuvre, user de stratégie pour l'empêcher de dévier. De même, en toutes choses, y compris en science, avons-nous besoin non seulement d'éthique, mais d'être conscients de la complexité éthique, qui ne va pas sans incertitudes et contradictions.

T. R. : J'ai perçu ce questionnement dans votre livre. Vous y affirmez que la science s'est fourvoyée, ce qui explique que nous en arrivions là où nous en sommes. Ce que vous appelez la « science occidentale »…

E. M. : Dès le départ, elle manquait de morale.

T. R. : Elle a eu la possibilité de se libérer, de se constituer en espace autonome, de savoir en s'éloignant de la morale. Or, le fait qu'elle s'en soit éloignée se retourne aujourd'hui contre elle-même. Ma question porte sur la solution à apporter. Là où je me situe, au sein d'une tradition religieuse et philosophique, l'idée qu'il y a du révélé et l'idée qu'il y a du rationnel me constituent. Le révélé me donne un cadre de référence, le rationnel me permet et m'impose le mouvement, l'évolution. Le rationnel, c'est le questionnement en mouvement, ce qui revient à se demander comment agir, à la lumière du cadre, dans le mouvement historique des sciences. Sur le plan légal et éthique, c'est l'*ijtihad* en islam, l'interprétation rationnelle et critique des sources scripturaires ou de leur silence, à la lumière des nouvelles questions posées à l'humanité. Ce travail rationnel sur et à partir des textes permet de produire des *fatwas*. Le mot a mauvaise presse depuis l'affaire Rushdie, mais il signifie « opinion légale ». Une *fatwa* sur une question scientifique ou sociale donnée est un avis circonstancié, parfois temporaire ou limité, qui se rapproche de ce que vous appelez la « morale provisoire », à cette différence qu'il reste une orientation générale à laquelle il faut s'efforcer de rester fidèle. Il faut noter que, en tant qu'« opinion légale », la *fatwa*, souvent, n'est pas exclusive, ni jamais contraignante. Il doit y avoir une cohérence au cœur du mouvement.

J'ai surpris beaucoup de musulmans en affirmant : « Dans le cadre légal occidental, au cœur des débats sur cette loi, je ne me positionnerai pas contre l'avortement car la tradition musulmane ne stipule pas une position de refus

définitif, mais une gestion au cas par cas. » Il ne s'agit pas de chanter les louanges de l'avortement, ce que personne ne fait, ni les athées ni les « proavortement », mais de permettre aux femmes et/ou aux couples de gérer les situations de façon juste, raisonnable et avec l'autonomie de leur conscience, qu'il faut respecter. Du point de vue légal, la tradition musulmane a tellement considéré de situations où l'on pouvait aborder la question de l'avortement qu'une loi l'interdisant purement et simplement serait une erreur. Pour autant, l'autorisation de l'avortement ne doit pas conduire à une gestion anarchique et inconsidérée de sa pratique : en ce sens, la minorité de femmes qui ont recours à l'avortement comme moyen contraceptif en font un usage abusif. L'autorisation est un appel à la conscientisation et au choix en conscience dans les situations de grossesse non désirée, de malformation, de viol, ou autres… Les opinions légales ont souvent été favorables à l'avortement, tout en insistant sur la responsabilité et sur le choix en conscience. Le principe premier appelle certes à l'éviter, mais les situations singulières ne peuvent être gérées que circonstanciellement et relèvent du choix personnel.

De même sur la question du choix de sa mort. En la matière, les juristes musulmans sont allés très loin en affirmant que l'euthanasie est permise quand elle est passive et passive-indirecte et que la personne est en fin de vie attestée, car il ne s'agit pas d'entretenir la souffrance au-delà du raisonnable et du choix de la personne. Si une femme ou un homme, en pleine possession de ses facultés, décide de ne plus prendre de médicaments (ce qui revient à dire : « Je veux faire face à ma mort »), eh bien, cela doit être respecté. Nous pouvons donc nous retrouver, vous et moi, sur la morale provisoire, sur la nécessité de rester ouverts aux nouvelles questions.

Vous posez néanmoins un autre problème en affirmant : « L'émergence de la science s'est faite sans référence à l'éthique. » Le monde musulman accuse un retard scientifique, parce qu'il lui a été difficile de se départir de la référence éthique, perçue comme une protection face à la civilisation occidentale dominante. Il n'était pas seulement question de science, mais aussi de politique et de culture. La créativité scientifique et artistique du monde musulman, qui faisait sa richesse au Moyen Âge, s'est perdue, atrophiée, annihilée. Pourquoi ? Parce que la règle et la norme ont été hypertrophiées et utilisées comme moyens de protection vis-à-vis du dominant. On s'est retrouvés avec une espèce de religion de la norme, de la règle étriquée et protectrice. Elle a empêché la floraison continuée des sciences, pourtant l'expression des premiers âges de l'islam. Nous avons besoin de nous libérer de ces carcans…

Il reste une question fondamentale : peut-on se suffire d'une morale provisoire ? Je dois vous expliquer mon dilemme… Aujourd'hui, je pousse les

savants musulmans à s'asseoir avec des scientifiques. Je leur dis : « Vous êtes dans un univers de la norme qui n'a aucune prise sur la réalité. Vos réponses religieuses sont souvent totalement déconnectées, à mille lieues des préoccupations des scientifiques. Écoutez-les. » Quand, par ailleurs, je discute avec les scientifiques, ils me font peur : au nom de leur liberté dans leur univers de spécialisation, ils défendent souvent une éthique de la circonstance et non une éthique du projet. Ne trouvez-vous pas cela troublant ?

E. M. : Je suis pleinement d'accord avec vous, j'en rajouterai même. Je pense que la science, au XXe siècle, s'est développée selon des normes qui relèvent de l'hyperspécialisation. Cette culture de l'hyperspécialité génère l'impossibilité de voir le global. Il s'agit d'une réduction, dans le sens où un tout complexe est réduit à un élément premier et au déterminisme absolu.

Aujourd'hui, cette science est en crise et se transforme. Quels sont les facteurs de transformation que je discerne ? Le premier est la microphysique, la physique quantique, parce que tout ce qui était l'évidence de la pseudo-rationalité s'effondre. On voit que la même particule peut être une onde *et* un corpuscule, ce qui est contradictoire. Nous sommes face à des contradictions logiques. La réalité n'obéit pas à la logique classique. Cette première révolution apporte une complexité sur la nature du réel, lequel se dissout ; si cette table est composée d'atomes aussi lointains les uns des autres que nous de la Lune, que devient la matière ? La révolution quantique détruit tout l'édifice.

La deuxième transformation est ce que j'appellerai l'écologie, non comme idéologie, mais comme science. Cette écologie-là étudie les écosystèmes, c'est-à-dire les interactions entre les mondes végétal, animal, atmosphérique et terrestre, qui créent une organisation appelée écosystème. Autrement dit, l'écologue scientifique puise dans les différentes disciplines pour jouir d'une vue d'ensemble sur l'écosystème. La biosphère est l'écosystème des écosystèmes, un tout ayant sa propre organisation susceptible d'évoluer, de se dégrader. Il s'agit d'un problème global et nous, humains, voyons que c'est notre développement technique, économique, scientifique, qui conduit à dégrader la biosphère. Nous pouvons donc avoir une réaction éthique de salut en disant : « Sauvons-nous, échappons à la domination de la technique, du profit », *etc.*

Moi, je mise sur une révolution scientifique, parce que le concept de science n'est ni absolu ni éternel, il est en lui-même évolutif. Je pense qu'une nouvelle façon de concevoir la science permettra d'y inclure les problèmes éthiques, parce que cette science posera des problèmes fondamentaux et globaux devant lesquels nous dirons : « Oui, il faut aller dans tel sens et non dans tel autre. » Ainsi faut-il arrêter le clonage ou pas ? Qu'on le veuille ou non, d'énormes problèmes vont se

trouver posés, ne serait-ce que celui de la prolongation de la vie par régénération d'organes par les cellules souches. Tout cela s'est problématisé. La vieille éthique, elle-même impuissante, est problématisée.

Je vais vous dire ma position : j'ai quatre démons, pas au sens diabolique, mais au sens socratique du terme. L'un, c'est le doute ; l'autre, c'est la raison ; le troisième, c'est la foi ; et le quatrième est la religion – mais une foi et une religion différentes de la vôtre. J'ai foi dans l'amour, dans la fraternité, l'amitié, la communion. C'est une foi que je ne peux pas justifier par la raison… Je suis à la fois pour l'épanouissement individuel et pour l'intégration au sein des communautés, par opposition à un individualisme clos. Je suis religieux dans le sens le plus étendu du mot, c'est-à-dire que j'aimerais – c'est une extension de l'idée de fraternité – que tous les êtres humains soient fraternels, reliés les uns aux autres. Mais à la différence de religions telles que le christianisme, qui dit : « Soyons frères pour que nous soyons sauvés », je préfère dire : « Soyons frères parce que nous sommes perdus. » Car nous sommes perdus sur cette planète minuscule, dans ce cosmos énorme ; on ne sait même pas pourquoi on est là !

Ces quatre démons complémentaires se battent entre eux, mais ils sont vivants. Il y a toujours en moi un combat entre le doute et la foi, entre la religion et la raison, mais je vis de ces contradictions pour moi complémentaires.

T. R. : Je comprends tout à fait cela, je comprends même la conclusion de votre propos. Sur certains plans, par ailleurs, vos « démons » sont peut-être mes anges quant à la perception du rapport à la foi. Mon problème, aujourd'hui, est complexe et profond : je suis européen, de culture occidentale et musulman. Ma préoccupation éthique est la suivante : comment réussir, à l'intérieur d'une civilisation, avec tous les moyens dont nous disposons, à questionner nos moyens par les fins, les finalités ? Quand vous dites – et j'en suis d'accord – qu'« il faut révolutionner l'éducation », il convient d'entendre : « Il est nécessaire de reconsidérer les finalités du projet éducatif. Que veut-on transmettre par l'instruction et l'éducation ? » Ces questions traversent toutes les sociétés, toutes les cultures, toutes les civilisations. Il s'agit de faire face à une crise du sens qui questionne notre usage des moyens.

Quant aux sciences, le défi est de même nature, mais plus complexe encore. Vous l'avez dit très justement en ce qui concerne l'hyperspécialisation : la connaissance profonde et fragmentée, ajoutée à la puissance phénoménale des moyens technologiques, nous conduit à une impasse où la clarté des considérations éthiques est perdue, en tout cas questionnée. C'est visible dans tous les comités nationaux et internationaux d'éthique, et ça l'est aussi, bien entendu, au sein de la tradition musulmane. En travaillant avec des savants et des

juristes d’Inde, de Chine, d’Asie du Sud-Est, du Moyen-Orient, d’Afrique, en les réunissant autour de questions complexes, scientifiques, politiques, économiques, voire culturelles, je suis constamment amené à rappeler que nous sommes en présence de questions éthiques fondamentales et que la science, en effet, est devenue science sans conscience. Comment réconcilier la conscience et la science sans empêcher celle-ci d’avancer ? Comment procéder concrètement ? Doit-on questionner les fondements, le paradigme qui fonde les sciences modernes ? Doit-on agir en aval, à la lumière des conséquences de l’aventure scientifique ? Vous, Edgar Morin, qu’appelez-vous la « révolution scientifique » ? Vous avez pensé et travaillé des années sur ces questions, mais je peine encore à identifier des réponses concrètes dans votre élaboration de la « Voie ».

Mon projet consiste bien à marier sciences et éthique. Au cœur d’une tradition religieuse comme au cœur d’une civilisation, occidentale ou autre, cela suppose d’aborder les questions de la conception de l’homme, du rôle des savoirs, des finalités de l’agir. Il s’agit par ailleurs de veiller à ce que l’éthique ne soit pas une question marginale, une sorte de prétexte à la bonne conscience qui se pense en comités dépourvus de moyens d’action. Que faire pratiquement ? J’ai participé à trop de comités d’éthique où le propos était essentiel mais consultatif, marginal, marginalisé, presque folklorisé tant il existe de distance avec la science brute, appliquée, réelle, qui avance au gré des pouvoirs économiques et politiques…

Au cœur de l’humanité, mais aussi au sein de ma civilisation, je tiens à faire face à ces questions et, de l’intérieur de ma tradition religieuse, je veux éveiller cette conscience, car il existe un souci éthique qui ne sait plus s’exprimer que sous l’ordre de la protection, non avec le courage de la proposition. Mais comment s’y prendre ? Même en vous lisant, je me pose une vraie question : « Faut-il confronter la science occidentale en postulant que le paradigme est à révolutionner, faut-il se concentrer sur une sorte d’épistémologie des sciences ? » Voyez-vous la nature de mon interrogation ? La révolution que vous appelez de vos vœux se produit-elle « de l’intérieur », par un questionnement en amont, ou s’agit-il uniquement de constater les conséquences en montrant que ce qui nous a permis de naître et de connaître est en train de nous tuer et de détruire l’univers ? L’éthique questionne-t-elle d’abord les principes en amont, ou doit-elle se contenter de devenir un questionnement sur les limites, en aval ?

E. M. : Je pense que cette double révolution a commencé, mais n’a pas triomphé. La physique, par exemple, est révolutionnée, mais pas la biologie. Nombre de biologistes, surtout des généticiens et des biologistes moléculaires,

défendent l'idée que ce sont les gènes qui programment l'être humain et tout le destin humain. Cette idée elle-même commence à régresser après la découverte du code génétique humain, où l'on a tout déchiffré et rien compris !

Nous sommes au début de révolutions scientifiques. Si ces révolutions se poursuivent, je maintiens que l'exemple écologique sera une science nouvelle d'un type nouveau, puisqu'elle rassemble des disciplines au lieu de les séparer. Elle permet à l'éthique de dialoguer, de dire : « Arrêtons cela ! » Or que nous dit l'éthique aujourd'hui ? Que nous dit même le bon sens ? Que le développement de la science est incontrôlé. Ce fut très profitable au début, car si l'on programme la recherche, on sait d'avance ce que l'on va chercher, alors que les grandes découvertes ont jailli de façon inouïe : Newton à l'occasion d'une peste en Angleterre, *etc.* Tous les grands progrès sont marginaux. D'ailleurs, dans l'Histoire, tout ce qui progresse, tout ce qui est créateur, innovant, est marginal, déviant.

La science progresse donc à partir de déviances, mais qui pourrait aujourd'hui nous mettre en face des grands problèmes, des finalités de l'humanité ? Quelle est la finalité de l'humanité ? Je n'en sais rien. Je ne sais même pas pourquoi nous sommes sur terre. Je sais que l'apparition de l'humanité est un mystère, mais je veux continuer l'aventure humaine et je veux que cette aventure épanouisse le meilleur de l'humain au détriment du pire. Je sais que l'humain ne sera jamais parfait, je sais qu'il présente des capacités merveilleuses et d'autres qui sont odieuses et que, dans certaines conditions, ce sont parfois les pires qui se révèlent – la torture, l'esclavage –, mais parfois les meilleures aussi… Ma finalité est donc que l'aventure se poursuive et que le meilleur de l'humain puisse s'épanouir dans une lutte que je crois éternelle entre les forces du bien et celles du mal. De toute façon, je crois que ni les unes ni les autres ne triompheront jamais. Certains croient encore que nous sommes en un siècle des Lumières. Mais les grandes Lumières ont apporté des ténèbres. Nous sommes dans la nuit et le brouillard, et notre seule conscience indispensable est de le savoir. Quoi qu'il en soit, je suis pour que le meilleur puisse se développer. Telle est ma finalité.

Vous avez dit une chose capitale : l'activité scientifique manque de réflexion épistémologique. Cela, jusqu'à présent, ce sont des philosophes qui l'ont apporté. C'est Husserl qui a produit la première critique de la science qu'il appelait européenne et qui est aujourd'hui la science planétaire. La science, disait-il, occulte le sujet humain dans sa volonté de ne voir que l'objet, et elle l'occulte de deux façons. La première est que les objets que nous voyons ne sont objets que parce que nous y projetons nos facultés humaines (Kant l'avait déjà

montré) : on croit que les objets existent indépendamment de nous, alors que l'on ne peut séparer l'observateur de son objet. Seconde occultation : être sujet, c'est dire « je », c'est d'abord une sensibilité, c'est avoir une âme. Je ne crois pas que l'âme soit éternelle, mais je la sens en moi, bien qu'aucun scalpel ne puisse jamais la trouver dans mon cerveau. La science a oublié que tout passe par des êtres humains subjectifs : c'est une lacune fondamentale. Une fois le doigt mis là-dessus, on peut commencer à progresser dans une critique de la science qui ne soit pas uniquement négative, mais qui consiste à voir ses carences. La science doit en effet se métamorphoser, sinon elle est une des forces qui conduit l'humanité à la mort, avec la technique et le profit qui ne sont, eux non plus, absolument pas contrôlés.

T. R. : Je suis d'accord avec cela, comme avec votre formulation des deux occultations et votre référence à la question du « sujet », de sa subjectivité, dans la tradition kantienne. Une aventure qui néglige la relation du sujet et de l'objet peut en effet produire un faux rapport d'objectivité. Notez, par ailleurs, que Kant sortait la morale de cette équation : l'autonomie de la morale lui offrait une référence qui était tout sauf relative. Ce n'est pas votre cas. Au demeurant, vous voyez les choses de façon endogène, votre espérance tient essentiellement au questionnement du sujet dans la gestion des moyens scientifiques et à leur objet : il s'agit donc de savoir comment l'évolution de la science la poussera finalement à se questionner elle-même. C'est le sens des révolutions internes…

E. M. : Je l'espère, je n'en suis pas certain…

T. R. : Nous revenons là à votre position intellectuelle de l'espérance, du doute sur le doute, mais qui reste positive, constructive. Ce dont nous parlions tout à l'heure, à savoir la complexité du global, les interactions – vous parliez d'« interpénétrations » –, me paraît très important. Il faut le garder en mémoire, particulièrement dans cette discussion sur les sciences, le sens et l'éthique. Car il s'agit bien de faire interagir les différentes sphères du savoir : science, philosophie, anthropologie, *etc.* Dans la façon dont vous posez et les problèmes et les espoirs de solutions, on reste pourtant bien ancré dans la civilisation occidentale. La subjectivité et la rationalité sont premières, puis les sciences se développent et c'est au cœur de ces développements dangereux que vous espérez un réveil de la conscience, donc de la rationalité assumant sa subjectivité. Vous soulignez, dans *La Voie*, le grand danger de perdre, au cœur de la civilisation occidentale, la capacité de la critique constructive du projet scientifique. Il faut donc réintégrer la critique, mais, comme vous le dites, il n'existe pour vous aucune référence morale et éthique autre que celle qui est justement produite par

la relation assumée de la subjectivité rationnelle et de l'objet. Nous sommes là au cœur du débat, car il s'agit bien de débattre de la conception de l'homme, de la source et du rôle de la référence éthique qui éclaire son agir.

C'est ici où le dialogue, voire la confrontation intellectuelle avec les autres civilisations peuvent se révéler précieux. Et si l'Occident n'avait plus les moyens philosophiques, les fondements éthiques de sa propre survie ? Et si le dialogue et l'échange, l'écoute et la redécouverte d'autres horizons de civilisation, de culture, de spiritualité, voire de religion devenaient nécessaires à son propre questionnement, à sa libération ? Il faut réintégrer la question de la conception de l'homme et celle de l'univers dans nos dialogues entre civilisations, philosophies et religions. Il s'agit de confrontations positives, d'interpellations mutuelles constructives ; il s'agit de savoir si la science, au nom de l'acquisition de la connaissance, n'est pas en train d'enfanter une lente déshumanisation, au sens husserlien du terme, le sujet ayant disparu et l'objet portant l'ensemble de la détermination de l'acquis scientifique. C'est pour cette raison précise, me semble-t-il, qu'il faut étudier et enseigner les philosophies et les spiritualités qui nous questionnent, qu'elles viennent d'Amérique du Sud, d'Afrique ou d'Asie. Mais il faut également redécouvrir les traditions monothéistes juive, chrétienne et musulmane et s'imprégner des conceptions de l'homme et des fondements éthiques qui les constituent.

Nos programmes éducatifs négligent ou marginalisent l'histoire de la pensée et l'histoire des religions. On ne sait rien de l'histoire de la pensée chinoise, de la tradition confucéenne, des pensées indienne, africaine, sud-américaine. L'histoire des religions est négligée, au point que l'on ne sait plus grand-chose même du christianisme, du judaïsme et de l'islam. Comment espérer que la conscience reprenne possession des questions essentielles quand on néglige à ce point l'enseignement du sens pour privilégier la maîtrise des moyens ? Espérer, dans le doute, les moyens d'une libération au cœur d'une dynamique qui n'offre plus ces moyens : une telle espérance n'est-elle pas alors utopique ?

Au sein de ma tradition religieuse, je fais face aux mêmes dilemmes, en Occident comme en Orient. Dans la tradition musulmane, on ne peut penser Dieu sans penser au sujet et à sa responsabilité éthique. On est immédiatement confronté à la question des finalités de soi, de l'univers et donc des savoirs. L'éthique est un questionnement en amont, sur la direction première, non sur les effets, les conséquences ou les catastrophes. C'est pourquoi j'avais appelé la conscience musulmane à développer une éthique des principes, une écologie d'avant l'écologie, qui s'intéresse aux fondements de notre quête de savoir et non aux conséquences de son usage. Impossible de penser le savoir sans penser à

la finalité du savoir. L'une des plus belles invocations du croyant dans sa quête de savoir est de demander à Dieu : « Donnenous, offrenous un savoir utile ! » Un savoir qui protège notre être, notre dignité, la nature, les animaux… Le savoir utile, en célébrant le sens, célèbre le divin. La conscience musulmane a également perdu cet horizon : soit en développant une pensée recroquevillée sur la norme, frileuse et craintive, soit en se perdant dans l'imitation ou la compétition avec les sciences et les technologies développées en Occident. Même les systèmes scolaires sont imités sans réelle approche critique.

J'ai eu un jour une discussion avec l'économiste Serge Latouche, au sujet de son livre *La Mégamachine*[2]. J'avançais l'idée qu'il fallait utiliser les moyens de la technologie moderne et y ajouter une dimension éthique. Il m'a répondu vertement : « Tu racontes n'importe quoi ! » Selon lui, la « mégamachine Occident » produit une technologie dont les objets sont en eux-mêmes porteurs de finalités qu'aucune éthique ne pourra réformer. Ainsi, la télévision sera toujours une télévision pour le divertissement de masse et ne sera éducative que marginalement. Pour lui, la révolution semble passer par l'implosion de la civilisation occidentale, qui n'a plus les moyens de sa régénérescence. Regardons les catastrophes en face : comment réaliser et vivre cette nécessaire révolution intellectuelle ? La conscience éthique vient-elle avec la conscience des limites ? Nous observons la nature, alors même que nous sommes en train de la détruire ! La potentialité de la catastrophe nous renvoie-t-elle seule à la morale ? Si c'est le cas, alors Serge Latouche a raison.

Ma position est un peu plus optimiste : je pense que le décentrage, que l'interaction et la confrontation positives peuvent être des voies. On peut imaginer les interpénétrations et reconsidérer la question éthique de l'intérieur. J'ignore comment vous vous situez par rapport à cette question car j'ai parfois l'impression que vous abordez les deux versants du problème de façon disjointe. Vous dites : « Nous sommes en train d'échouer » et, avec votre optimisme caractérisé, vous affirmez : « Nous sommes en train de nous renouveler. »

E. M. : Je me fonde sur le probable et sur l'improbable. Qu'est-ce que la probabilité ? C'est ce qui, pour un observateur donné dans un lieu donné, avec les meilleures informations sur les courants historiques qui traversent le présent, projette ces courants vers le futur. Si je projette vers le futur le courant actuel de la pensée de la mondialisation, qui est à la fois occidentalisation et développement avec ses carences et ses quelques vertus, je déduis que nous allons vers des catastrophes – car, je le répète, ce sont des processus incontrôlés –, que la dégradation écologique est désastreuse, que la multiplication des armes nucléaires est effroyable, que le développement de l'économie non régulé

produit des crises terrifiantes, que partout, dans ce climat de crise, la domination du capitalisme financier, les fanatismes multiples, religieux, ethniques et nationaux, ont vraiment de quoi susciter l'idée que, probablement, tout va très mal…

Cependant, j'aime l'idée contenue dans ce vers de Hölderlin : « Là où croît le péril, croît aussi ce qui sauve », c'est-à-dire que l'imminence du danger peut provoquer la réaction salutaire. L'improbable s'est très souvent produit dans l'Histoire. Athènes, petite bourgade minable, a deux fois résisté à l'énorme Empire perse et, grâce à cette résistance, la philosophie et la démocratie sont nées. La naissance des grandes religions, le bouddhisme avec Shākyamuni, le christianisme avec Jésus et Paul, l'islam avec le Prophète, tout cela était absolument improbable. Qui plus est, le Prophète a été chassé de La Mecque, il est allé vers Médine, et cette nouvelle religion s'est implantée sur tous les continents. Mon espoir est donc l'improbable. Et je le fonde sur une expérience vécue, si vous me permettez une parenthèse…

L'armée nazie déclenche l'offensive contre l'Union soviétique en juin 1941. Très rapidement, elle culbute les armées russes, détruit l'aviation et parvient aux portes de Moscou. Il se trouve qu'en septembre, des pluies diluviennes s'abattent sur le front de Moscou, alors que la capitale était perdue. Immobilisé dans la boue, pas du tout préparé, l'agresseur est aussitôt congelé par un hiver précoce. Staline nomme alors un nouveau général très capable, Gueorgui Joukov. Le 5 décembre, celui-ci déclenche la première contre-offensive victorieuse et repousse les Allemands à deux cents kilomètres. (Il faut se rappeler que si Hitler n'a pas attaqué l'Union soviétique en mai, comme il le projetait, c'est qu'il a dû se porter au secours de Mussolini, refoulé par la petite armée grecque, et qu'il a mis un mois à liquider la résistance serbe ; par ailleurs, avisé par son agent Sorge que le Japon n'attaquerait pas l'Extrême-Orient, Staline a pu mettre ses troupes de Sibérie sur le front de Moscou.)

Le 7 décembre, le Japon attaque Pearl Harbor et l'Amérique entre dans la guerre, si bien qu'en deux ou trois jours, ce qui était hautement probable, à savoir une domination nazie durable sur l'Europe, commence à devenir improbable. J'ai vécu cela. Ce sont d'ailleurs ces événements qui m'ont déterminé à entrer dans la Résistance car j'ai pensé : « Il y a un espoir, mince, mais il y a de l'espoir. » Ceci pour vous dire que j'espère dans l'improbable, j'espère dans les prises de conscience, j'espère dans des événements inconnus, j'espère non pas dans un nouveau Messie, mais peut-être dans un message… Et je pense que ce message doit avoir un aspect que je dis religieux, au sens de fraternel, sens qui existe déjà dans l'islam comme dans le christianisme – un

aspect œcuménique, si vous préférez.

Des forces dispersées sont en mouvement, qui ne sont pas encore reliées. Pour le moment, on ne voit rien venir, mais tous les grands débuts demeurent invisibles. Ce sont d'abord des déviances, et puis… L'Italien Enrico Fermi a découvert la structure de l'atome en 1930 ; pour tous les scientifiques, il s'agissait d'une satisfaction de curiosité. Il a fallu l'approche de la Seconde Guerre mondiale pour que l'on se dise : « Tiens, et si l'on utilisait cette énergie pour fabriquer une bombe ? » C'est ainsi qu'arrive l'inattendu, qu'il s'agisse de l'effondrement des tours jumelles de New York, du printemps arabe en Tunisie ou de ce qui se passe aujourd'hui au Brésil. J'en ai fait ma maxime : « Attends-toi à l'inattendu ! » Voilà comment je peux concilier ma crainte de la catastrophe réelle avec mon espoir, que je maintiens toujours, envers et contre tout.

— *Bien que nous ne puissions rien savoir de ce qui est inattendu, il existe non seulement des signes, mais des faits, comme ceux que vous venez de raconter et qu'il faut, par ailleurs, savoir lire et mettre en rapport les uns avec les autres. Ce qui, me semble-t-il, n'est pas à la portée de tous ; chacun ne possède pas l'acuité nécessaire à la compréhension d'événements apparemment disjoints. Cependant, les faits se produisent, s'accumulent, pèsent au point de faire céder ce que l'on croyait jusque-là impossible à faire bouger ou à rompre. Malgré la masse de plus en plus dense d'événements transmis en direct et qui noient l'information au lieu de lui donner un sens, l'humain est ainsi fait qu'il espère, qu'il attend que les lignes bougent. Qu'est-ce qui, d'après vous, permet aux attentes de se cristalliser en vue d'un bouleversement plus profond ?*

E. M. : Nous sommes entrés dans une époque agonique de l'histoire de l'humanité – agonique, c'est-à-dire de luttes presque finales entre la force de mort et la force de renaissance. C'est cela, la mondialisation actuelle : d'un côté, la pire des choses, parce qu'elle conduit à ces catastrophes ; d'un autre côté, pour la première fois, tous les êtres humains ont un destin commun, des périls communs, une volonté et peut-être un besoin de survivre communs. Jamais nous n'avons autant éprouvé ce besoin de reconnaître la Terre comme patrie. Cela ne veut pas dire que je nie les patries, pas du tout, je les englobe dans une citoyenneté terrestre de Terre-patrie. Il est donc possible que la prise de conscience de ce destin commun crée un manque œcuménique. Les grandes religions, tels l'islam ou le christianisme, ont été œcuméniques, le communisme et le socialisme ont été œcuméniques. Je pense qu'un nouveau mouvement de fraternité est nécessaire, peut-être même avec l'aide des religions, ce serait très bien. Mais si les religions étaient capables de s'entendre, elles commenceraient par s'accorder sur le statut de Jérusalem !

T. R. : Je ne suis pas sûr que ce soit le début de l'accord !

E. M. : Que vous preniez le christianisme ou l'islam, il y a un message originel qui est un message d'ouverture, de miséricorde, de bonté, de fraternité. Certes, vous avez des moments dogmatiques, des moments guerriers, des moments violents, des moments oppresseurs ; dans chaque religion, on rencontre une sorte de contradiction interne entre un visage merveilleux et une réalité épouvantable. Aujourd'hui, c'est une erreur de réduire l'islam à ses minorités intégristes, fanatiques, al-qaïdistes. On ne se rend pas compte qu'il existe une pluralité. Le mystique soufi, le croyant fondamentaliste, celui qui va recourir aux moyens belliqueux de la guérilla…, en mélangeant tout cela, on produit la réduction qui terrorise, qui devient réduction imbécile. Mais cela prouve au moins qu'il y a une pluralité extraordinaire. Je pense que les religions pourraient intervenir pour le salut de l'humanité, mais la prétention dogmatique de chacune au monopole de la vérité rend la chose improbable…

T. R. : Le premier défi à relever est celui que vous mentionnez. Le travail peut prendre deux directions : la première consiste à réduire l'autre à une sorte d'essentialisation simpliste où le religieux n'est que le rétrograde ou le fondamentalisme, voire la violence ; la seconde direction est celle du travail autocritique. Le regard critique sur soi est une condition de l'émergence de forces positives, qu'elles soient philosophiques, religieuses ou même politiques. Porter une foi, être avec Dieu ou avec sa conscience, être prêt à accueillir la destinée ou l'improbable dont vous parliez exige une attitude intellectuelle, un regard sur soi et sur le monde qui marie l'autocritique et l'acceptation de la diversité complexe d'autrui. L'essentiel de ma philosophie de vie, dans le sens où je conçois ma foi et conçois l'univers pluriel qui m'entoure, est de nourrir ce regard et de résister à toute tentation dogmatique. Avec ou sans Dieu, l'esprit dogmatique est dangereux, il est l'exact opposé de ce que vous prônez et que je défends de la même façon. L'esprit dogmatique n'impose pas simplement ses réponses, mais également le chemin pour y parvenir.

Je me reconnais dans les questions que vous posez, bien que nous n'ayons pas le même cheminement pour y parvenir, ni bien sûr les mêmes réponses. Toutes les consciences humaines doivent pouvoir, ou plutôt sont appelées à jouer un rôle pour sauver l'humanité et la nature. Chacune, chacun, de là où elle ou il se trouve, doit avoir l'humilité de comprendre que la rencontre, l'interaction et la complémentarité entre les civilisations, les religions et les cultures ne sont pas un luxe du dialogue, mais un impératif de la survie.

En Occident, on assiste à un sursaut du questionnement éthique grâce à la

prise de conscience de notre capacité à tout détruire et à nous détruire. C’est un fait, vous l’avez rappelé. Quand je débattais avec Albert Jacquard – qui vient de nous quitter et à qui je pense avec émotion et respect – ou avec Michel Serres, la question était récurrente. René Dumont le disait déjà dans les années 1970, quand il délivrait son message à l’occasion de l’élection présidentielle ; il annonçait, un verre d’eau à la main, que bientôt nous n’aurions plus d’eau pure et que notre gestion du monde était inconsciente, égoïste et folle. Ce qui m’importe aujourd’hui est de pouvoir entendre ces questions, ces appels, ces exigences de la raison quant à nos valeurs et à notre agir, et d’essayer de demeurer à l’écoute de toutes les contributions qui, de fait, sont légitimes.

J’aime vous entendre dire vos doutes, votre foi dans le mystère, vos espérances vis-à-vis de l’improbable, mais aussi votre ouverture vis-à-vis des religions, de leur diversité et de leur souhaitable contribution. Nous rencontrons ici l’exigence de la rationalité qui exige d’elle-même de rester ouverte, au sens où elle sait ses questions et veut aller au bout de celles-ci, tout en admettant qu’il y ait d’autres questions et d’autres réponses. Cette rationalité ouverte est une exigence pour moi, de l’intérieur même de ma tradition religieuse : c’est ce que je rappelle en particulier aux musulmans de l’ère contemporaine et à plus forte raison aux musulmans occidentaux, en affirmant que notre contribution n’est pas simplement de penser que nous avons une alternative – parce qu’au fond nous ne l’avons pas et personne aujourd’hui n’a le monopole d’une alternative qui serait la solution pour tous et partout –, mais de participer aux dialogues, d’exprimer notre spiritualité, nos valeurs et notre exigence éthique, et d’échanger nos expériences.

Au lieu d’être systématiquement amené à camper sur la défensive, il importe, dans le concert des philosophies et des religions, de pouvoir penser et dire sa foi. Je suis un Occidental qui pense sa foi : je pense, à travers le prisme de ma foi, la question de la liberté, le sens de l’élévation, l’art, l’esthétique, l’imaginaire et bien sûr l’espérance. Ce qui m’intéresse, c’est de poser la question : « Où, entre vous et moi, va se jouer l’universel ? » Vous, dans le fait d’observer les catastrophes possibles en affirmant qu’il faut un sursaut de la conscience ; moi, en essayant de retrouver dans mes sources religieuses des références qui soient des horizons éthiques susceptibles de faire la critique constructive des réponses que l’on donne et d’interroger ainsi la science, l’épistémologie, ou encore, plus globalement, notre rapport à la connaissance. C’est ici que nous devrions pouvoir nous retrouver sur le même front, dans un apport mutuel. Voilà pourquoi, lorsqu’on vient me dire : « Vous, les Occidentaux musulmans, il faudrait que vous vous intégriez enfin ! », je réponds : « Ça suffit ! Je suis chez moi. Je n’ai pas à être *intégré*. » En revanche, la vraie question,

philosophiquement et religieusement, est celle de ma contribution. Qu'est-ce que j'apporte au débat, à notre débat, qui nous engage ensemble à construire l'avenir ? La participation et la contribution au débat sont les indicateurs du dépassement de l'altérité toujours « à intégrer », elle dit l'appartenance et la communauté de destin. Être à plusieurs, au centre du débat, comprendre la diversité de nos routes et de nos cheminements et, en sus, de nos espérances… Je le disais au sujet de l'écologie née des principes et de celle qui naît le moment venu de faire face aux catastrophes. Une fois ce constat effectué, nous devons pouvoir nous engager ensemble à la recherche de solutions, avec non seulement le respect des points de vue, mais la conscience de la richesse qu'ils apportent.

Votre apport, Edgar Morin, est doublement riche : par sa substance et par son origine. C'est stimulant. Nous devons nous retrouver à ce point exact, sur cet axe, qui sait la multiplicité des regards et détermine la communauté des défis et des destins ; et nous devons, ensemble, penser la gestion de nos moyens. Nous sommes encore loin du compte aujourd'hui : nous n'avons pas réussi à construire les ponts qui établissent véritablement ce en quoi je crois, à savoir que les religions, comme les philosophies, comme le scepticisme, devront tous être convoqués à prendre part aux réformes qu'exige la révolution scientifique dont vous parlez. Nous avons besoin de toutes ces voix, aucune n'est disqualifiable. C'est ce que je répète au sein des communautés de foi, dans les dialogues intrareligieux et interreligieux, comme dans mes rencontres avec des femmes et des hommes de toutes les spiritualités et de toutes les philosophies. Nous devons, ensemble, passer de l'observation théorique à l'engagement pratique, des principes aux comportements. Les consciences éveillées savent ce défi commun à l'humanité des hommes. Comment avancer mieux dans cette voie ?

E. M. : Avant de vous répondre, je veux revenir sur quelque chose que vous avez dit. Chez vous, je trouve la complémentarité entre révélation et rationalité. Cela me fait penser à ce que fut le thomisme. Thomas d'Aquin pensait que la raison est l'auxiliaire de la science – ce thème est souvent repris dans l'histoire du christianisme. Mais, dans cette même histoire, il y a le point de vue de Pascal : je crois parce que je crois que la raison est extrêmement limitée, et je pense que ce que nous dit la religion est incroyable. D'où la juste formule augustinienne reprise par Pascal : *Credo quia absurdum est.* « Je le crois, puisque c'est absurde. » Cette idée me touche plus que l'idée que l'on puisse arc-bouter la raison sur la religion. Il y a, à mes yeux, incompatibilité entre la religion révélée et la raison, mais il y a aussi les limites de notre raison.

T. R. : Le choix du mot est important : pourquoi dites-vous « arc-bouter » ?

E. M. : En effet… J'ai un credo, non pas céleste, mais terrestre, que j'ai énoncé dans *La Voie*. J'ai d'abord beaucoup réfléchi. J'ai commencé par écrire un livre qui s'appelle *Introduction à une politique de l'homme* ; puis j'ai écrit *Pour une politique de civilisation*. J'ai suivi dans ce domaine un chemin à la fois indissociablement éthique et politique, tout en sachant, bien sûr, que l'on ne peut pas faire que la politique puisse être totalement éthique et que l'éthique puisse être totalement politique. Ce sont deux complémentarités nécessaires, mais s'il n'y a pas un minimum d'éthique dans la politique, on est fichu ! Donc, mon livre est éthicopolitique ; je montre qu'il est justement possible de changer de voie, alors qu'aujourd'hui on pense que ce n'est pas possible, que l'on est emporté, que l'on n'y peut rien. Or je sais très bien que c'est une possibilité, que ce n'est pas une chose certaine. À ma façon, avec mes faibles moyens et avec cet espoir qu'il me reste, je ne fais que prêcher mes idées dans le désert, mais je continue. C'est ce qu'on appelle l'espoir, qui n'est pas la certitude. Si vous voulez, je pense en effet qu'à un moment donné nous pouvons converger, mais dans la conscience de cette différence. D'ailleurs, c'est déjà Saint Augustin repris par Pascal : il y a deux façons de voir la religion, l'une qui pense que l'on peut s'arranger avec la raison, et l'autre qui pense que non. La raison est non seulement impuissante, mais elle nous égare, il faut faire le saut. Je voudrais avoir votre sentiment sur cette idée.

T. R. : C'est une question de fond. Toutes les traditions religieuses parlent de raison, d'âme, de corps, d'esprit, mais pas de la même façon. La tradition islamique classique et majoritaire part du principe qu'il n'y a pas de foi sans raison et que la raison a également besoin de reconnaître ses limites, avec le concours des lumières de la foi. Je pense que nous avons besoin des deux, que la foi est nourrie par la raison active et, inversement, que la raison critique permet d'approfondir la foi. Les approches sont multiples…

— *Plus encore, cela pose à mon sens la question du préalable à tout dialogue œcuménique : respect, absence de prosélytisme, volonté commune d'écarter le syncrétisme religieux… La liste est longue, ouverte et non exclusive. L'approche œcuménique constitue un pas nécessaire, mais non suffisant, vers un dialogue qui englobe les agnostiques, les athées. La multiplicité des approches suppose donc l'emploi de lexiques différents. Cela agglomère sans les amalgamer des conceptions elles-mêmes très différentes.*

T. R. : Oui, des conceptions très différentes, en effet… Pascal disait : « Le cœur a ses raisons que la raison ne connaît point. » J'ai repris la formule en affirmant que, dans la tradition musulmane, on pourrait affirmer : le cœur a ses

raisons que la raison reconnaîtra. La tradition musulmane parle de la *fitra*, l'aspiration originelle, naturelle de l'être, du cœur, de la raison vers le transcendant. Il s'agit d'une étincelle originelle qui habite le cœur de chaque être. Quand le cœur trouve la foi, le sens, sa paix, la raison en reconnaît les raisons. Il s'agit alors d'un mariage et d'une réconciliation. La foi se marie avec la raison et réconcilie les deux lumières, celle, originelle, du cœur, et celle de la révélation. Il n'est donc point question de saut, mais de retour, point question de passer outre les raisons de son intelligence, mais de se réconcilier avec les raisons du cœur. Les perspectives sont totalement différentes car la conception de l'homme n'est pas la même.

Il y a dans le Coran une formule très étonnante qui stipule que la connaissance de Dieu se situe « entre l'Homme et son cœur » et que, au demeurant, « ce ne sont pas les yeux qui deviennent aveugles, mais le cœur ». Quant à ceux qui nient la présence de l'Unique, la Révélation les décrit ainsi : « Ils ont un cœur, mais ils ne comprennent pas avec leur cœur, ils ont des yeux, mais ils ne voient pas avec leurs yeux… » Il est un ordre, au-delà du physique de la raison, qui est la spiritualité du sens et de l'apaisement de l'être. Une connaissance, une reconnaissance d'un autre type.

On retrouve des approches similaires chez Saint Augustin et chez d'autres théologiens, philosophes et rabbins à travers les âges. Il y a eu des enrichissements mutuels et des dialogues profonds. On sait que Descartes, par exemple, a eu connaissance de l'œuvre d'Abou Hâmid al-Ghazâlî, savant, juriste et mystique du XIIe siècle, auteur de *La Délivrance des ténèbres* qui traite de la raison, du doute, de la foi et de la révélation. Descartes a manifestement été inspiré par cette œuvre ; son doute hyperbolique, comme son idéalisme teinté d'accents mystiques, en a à l'évidence été imprégné. Pour al-Ghazâlî, il n'y a pas de saut, mais bien plutôt un retour, un plongeon au cœur de soi, en quête de cette étincelle qui permet le dépassement de soi.

Les conceptions sont différentes, on le voit, et le « saut de la foi » que théorisera également Camus – l'associant, dans *L'Homme révolté*, à l'expérience de la pensée occidentale –, semble être une description exogène dans la tradition musulmane, mais également chez nombre de théologiens chrétiens et de rabbins. Le rapport à soi est différent car, ici, la foi précède la raison ; elle est confirmée *a posteriori* par elle, alors que le saut conçoit la foi comme une réponse au-delà de la raison. Nous sommes entre deux conceptions de la foi : une qui est dépassement et l'autre qui est réconciliation. La réconciliation est « paix » – c'est l'un des sens du mot *islam*, à partir de sa racine *sa-la-ma*, qui signifie « paix »/(*salam*). Je ne traduis d'ailleurs jamais *islam* par « soumission »,

comme c'est l'usage trop superficiel, mais par « entrée dans la paix » du divin.

Ainsi, la raison et le cœur ont besoin l'un de l'autre pour trouver la paix de l'être, avec l'Être. Le cheminement spirituel, la quête sont donc une recherche positive autour de soi et en soi. L'islam est étranger à la notion de péché originel, mais également à toute qualification négative sur le plan moral. L'âme ou le corps ne sont pas « bien » ou « mal » en soi, ils peuvent le devenir uniquement par notre agir. Ainsi, le corps est sacré, béni et pur, si l'on en prend soin à la lumière de l'éthique. L'acte sexuel est une prière, « une aumône », au sens d'acte sacré et célébré dans le cadre de l'éthique. C'est une grande différence par rapport à la tradition grecque et aux monothéismes juif et chrétien. J'en ai fait l'analyse dans *Le Face à face des civisations*[3], *Les Musulmans d'Occident et l'avenir de l'islam*[4]. On devrait se pencher un peu plus sur ces réflexions essentielles. On apprendrait beaucoup sur les différences entre les conceptions de l'homme et sur les approches quant à la qualification morale des êtres ou des actions. Sur le chemin de la paix, où notre foi est la lumière et la raison le chemin, notre conscience fait des choix dont elle est responsable eu égard à sa liberté. La responsabilité est là, mais elle ne se fonde jamais sur une essence coupable, pécheresse ou essentiellement qualifiée.

Ces questions ont torturé tant de penseurs, tant d'artistes… J'ai beaucoup été intrigué par la notion d'innocence et par celle des tortures de la culpabilité. Ma thèse sur Nietzsche portait sur la notion de souffrance et donc sur la question de l'être et de la morale, alors que mon étude en littérature française sur Baudelaire et Rimbaud portait sur « l'image du monde » et la quête de l'innocence. La relation de la raison et de la foi à la lumière de l'innocence et de la culpabilité est un *topos* qui traverse la pensée occidentale, de l'innocence essentielle des Grecs au péché originel du christianisme. J'ai voulu comprendre… Ainsi, quand vous dites « arc-bouté », je comprends d'où vous le dites et je réponds : « Votre expression a son histoire, votre verbe a sa légitimité, mais je ne m'y reconnais pas. » Le débat commence exactement là, entre une conception qui pense la foi à la lumière d'une raison qui se serait arc-boutée et une autre qui comprend la foi aux horizons d'une raison réconciliée. Notre débat doit comprendre un axe tant historique que philosophique car l'histoire nous montre que les apports et les échanges ont aussi permis un enrichissement respectif.

— *Cet enrichissement, qui est aussi une issue, doit bel et bien être établi en fonction de préalables compris comme un socle commun, une volonté de partager avant même de converger. Dans cette perspective, le rôle de la raison et du lien que la raison est susceptible d'entretenir avec la foi ne me paraît pas mineur ; il appartient à un dialogue ultérieur, quand auront été définis et validés*

par chacune des parties les termes mêmes faisant débat. Cela supposera un effort renouvelé dans l'exercice même de la définition, faute de quoi le risque sera d'avance entretenu que la conception de l'un ne peut en rien ou presque recouvrir celle de l'autre.

T. R. : J'aimerais répéter qu'il n'est jamais possible, dans ma conception, de séparer la foi de la raison ou de postuler qu'il faut atteindre les limites de la raison pour avoir la foi. Il ne s'agit pas de marier ou d'exclure car il s'agit de deux cheminements de la même expérience, deux étincelles participant de la même lumière : une unité indissoluble, une nécessité de l'expérience humaine.

E. M. : Je crois que la raison est un mot dont il faut beaucoup se méfier. J'ai d'ailleurs travaillé là-dessus. Il y a un problème clé autour du mot « raison ». Tout d'abord, il y a une conception close de la raison qui se traduit par le mot « rationalisme », lequel suppose que seule la raison peut connaître. Que signifie cette raison close ? Elle est fondée sur la déduction, éventuellement l'induction et la logique classique dite aristotélicienne, qui est élimination du principe de contradiction et tiers exclu. Cette raison close ne peut comprendre ce qui excède ses propres capacités. Moi, je suis pour une raison *ouverte* ; je pense que c'est par la raison que je peux connaître les limites de la raison. On en revient à Pascal avec cette idée-là. Et non seulement je connais les limites de cette raison, mais je suis pour une raison qui reconnaisse ce qui l'excède elle-même. Vous avez cité Rimbaud, qui est mon idole : je pense que la poésie renferme des connaissances…

T. R. : Voilà un point commun quant au poète et à l'art. Il en est un autre, et particulièrement essentiel : il ne suffit pas de parler de « raison », encore faut-il en discuter la conception. Je pense en effet que nous ne parlons pas toujours de la même chose car nos conceptions de l'homme et de ce qui le constitue sont différentes en amont. C'est un point essentiel que vous soulevez, en plus de mentionner l'art poétique qui nous unit et votre « idole » Rimbaud…

E. M. : J'ai parlé d'idole – et je reconnais en avoir quelques-unes –, mais ce n'est pas mon Dieu ! Je pense aussi qu'il y a des maladies de la raison, ce que Freud et certains autres ont appelé la rationalisation, par exemple, où l'on donne une interprétation logique mais délirante à des phénomènes. Quelqu'un, par exemple, vous regarde dans la rue et vous vous dites que c'est un agent secret qui vous espionne. La rationalisation part d'un petit phénomène pour en tirer une vérité générale. Il y a aussi la « rationalité instrumentale », qu'a étudiée Adorno, par exemple l'usage rationnel d'un camp de concentration, qu'il soit stalinien ou hitlérien. La raison, comme tout ce qui est vivant, peut donc sombrer dans des

maladies, s’autodétruire et, dans ce sens clos, elle est insuffisante. J’ajoute même que la raison ouverte, que j’appelle « raison complexe », comprend qu’il puisse y avoir des contradictions insolubles. Je vous ai parlé de contradictions éthiques ; d’autres apparaissent dans les sciences microphysiques ou cosmologiques : comment un univers peut-il sortir de rien ?

Je crois que la vie revient à affronter des contradictions et non à les éliminer. C’est pourquoi j’envie votre sérénité, car je suis animé par les quatre démons contradictoires dont je vous ai parlé, qui tantôt se disputent et tantôt collaborent ; et j’aspire, en effet, à un état de sérénité intérieure que peuvent parfois donner une religion ou une pratique telle que le yoga, peut-être aussi le bouddhisme. Pour en revenir à notre sujet, vous harmonisez des éléments qui sont pour moi nécessaires, mais qui restent en conflit tout en étant complémentaires…

T. R. : Nous sommes d’accord sur cette idée de quête de l’harmonie, de réconciliation des « logiques » de la raison, du cœur, de la foi. J’ai pourtant du mal à bien comprendre vos qualifications de « raison fermée » et « raison ouverte ». Je n’aborderais pas la question de cette façon car, à mon sens, la faculté de raison est une des sources et un moyen de la connaissance ; mon questionnement porte donc sur le moyen en tant que tel, non sur les modalités de son usage. Nous pourrions aborder ici le problème de l’épistémologie, en lien avec celui de la raison. Tous ceux dont vous pourriez dire qu’ils adhèrent à ce que vous appelez la « rationalité fermée » pourraient vous rétorquer qu’ils n’ont aucun problème avec votre idée de « rationalité ouverte », en ce sens qu’ils pourraient admettre des contradictions, des conflits de rationalité au nom même de la logique de la « raison fermée ». Ainsi votre « raison ouverte » n’est ouverte que grâce aux conclusions de la logique qui fonde la « raison fermée ». La qualification « fermée » et « ouverte » ne libère pas, elle enchaîne encore davantage.

Je ne qualifierai donc pas la raison ; ma question ne relève pas de son usage, elle se concentre sur les sources de la connaissance : quelles sont les dernières ? Qu’est-ce que la certitude et comment y parvient-on ? Le problème, à mon sens, se situe donc en amont. Quand je lis Descartes ou Kant, quand je discute avec un philosophe de la tradition rationaliste, ou bien sûr avec un défenseur de l’idéalisme, nous parvenons à nous mettre d’accord sur les usages et les limites de la raison. J’entends parfaitement la logique de Kant lorsqu’il affirme qu’il a dû délaisser le savoir pour aller vers la croyance. Sa conception de la raison pure, les *a priori* de l’espace et du temps l’inscrivent dans une longue tradition du rationalisme qui a même déterminé les contours de l’idéalisme. Sommes-nous

dans la raison « close » ou « ouverte » ? Bergson, de l'intérieur, a émis l'hypothèse que le problème était la raison, l'intelligence elle-même, quant à son rapport spatialisant à l'objet, et notamment à la durée. L'intuition était la solution. Je comprends le sens du « saut » à partir de ce terrain, de ce paradigme. Je comprends donc aisément Kant quand il affirme que la foi est autre chose, une autre « logique ».

Il reste que, si l'on étudie les traditions orientales, la tradition musulmane la plus classique ou encore la mystique (sous toutes ses formes, d'ailleurs : hindoue, bouddhiste, juive, chrétienne ou islamique), on s'aperçoit que c'est la source de la connaissance, et donc de la certitude, qui est questionnée… Si la raison n'admet que la raison, close ou ouverte, elle devient la première des prisons, la cause de son propre emprisonnement et « il n'y a pas d'issue », pour reprendre la formule de *L'Étranger* d'Albert Camus. Cela devient le premier élément qui nous empêchera d'en sortir ! Les traditions orientales ont beaucoup exprimé cette exigence, le bouddhisme comme le confucianisme, et l'on trouve dans la tradition musulmane soufie, d'al-Junayd à al-Jilani, d'Ibn 'Ataa à Rumi, cette exigence de libération de la logique rationnelle qui, même lorsqu'elle s'autocritique, s'emprisonne.

J'aimerais donc que vous précisiez votre pensée : quand vous dites « raison ouverte », « raison close », qu'induisez-vous quant aux différentes sources de connaissance ?

E. M. : La raison close est la raison qui devient dogmatique, c'est-à-dire qui n'admet d'être démentie par absolument aucun argument. En principe, la science est fondée sur une raison ouverte, ce qui revient à dire que, si des expériences nouvelles, des informations nouvelles démentent une théorie qui semblait jusque-là bien assurée, cette théorie doit être abandonnée. Or la théorie dominante se laisse difficilement abandonner, même avec des arguments pertinents ; la raison close est celle qui se ferme sur sa propre logique et les données sur lesquelles elle se fonde, elle prétend ignorer les éléments nouveaux qui la contestent. C'est exactement ce que vous appelez le dogmatisme. La raison ouverte, au contraire, admet que son système de connaissance puisse être contesté par des éléments nouveaux qui la « fichent en l'air » ; elle peut se réformer, s'ouvrir ou se transformer.

Pour moi, les notions d'ouvert et de fermé sont très importantes. La même logique est applicable aux cultures. Une culture close se refuse à être fécondée par des éléments venus de l'extérieur. En réalité, une culture doit être capable de maintenir son identité et d'assimiler les éléments extérieurs, donc de pouvoir lier les deux : le clos et l'ouvert.

Pour ce qui concerne la raison, je maintiens donc ma distinction, parce qu'elle m'est très utile contre la tendance naturelle de l'esprit à dogmatiser, à s'enfermer dans ses certitudes, sans se rendre compte que de nouveaux éléments viennent les mettre en question. Vous savez comment la conception géocentrique du monde a résisté à Kepler, à Galilée ; il y a toujours de fortes résistances d'un système apparemment rationnel parce qu'il est logique et fondé sur des expériences.

Vous me demandez s'il y a d'autres sources de connaissance. Certainement. Seulement, ce sont des sources qui nous donnent des connaissances intuitives, avec une part de métaphores – je veux dire qu'elles ne se fondent pas sur un discours abstrait. C'est sensible dans la poésie ; pour moi, *Une saison en enfer* est une source de connaissance formidable. J'ajoute que, dans l'art, dans le roman, dans la littérature, dans le cinéma, cette connaissance est indéniable. La tendance normale, par exemple, est de penser que les spectateurs d'un film sont des gens à demi aliénés, hypnotisés, crétinisés… Peut-être est-ce vrai. Mais il y a un autre aspect : devant un film, nous voyons des personnages que, dans la vie, nous ne regardons même pas – le vagabond incarné par Charlot – ou que nous réduisons au mot « criminel », comme dans *Le Parrain*, ou « déserteur », dans *Le Quai des brumes*. Voilà toute une série de personnages que, dans la vie normale, nous réduisons à l'élément extérieur, le moins avantageux de leur personnalité ; or, au cinéma, nous apparaît leur complexité. Bien entendu, ceci est également vrai d'un roman comme *Crime et Châtiment* de Dostoïevski, par exemple, ou d'une pièce de Shakespeare. Le problème est celui-ci : quand nous voyons le film, quand nous lisons *Crime et Châtiment*, nous sommes meilleurs et plus intelligents que lorsque nous retournons à la vie réelle. Comment faire en sorte que l'art nous donne à lire cette compréhension dont nous sommes privés dans la vie quotidienne ?

Cela étant dit, je pense que les arts nous offrent une connaissance ouverte, directe, et que nous-mêmes découvrons les qualités, les aptitudes à la compréhension propre à l'esprit humain, c'est-à-dire comprendre l'être non seulement dans son objectivité, mais dans sa subjectivité. Chaque mode de connaissance a ses privilèges et ses limites. Maintenant, la connaissance du bouddhiste zen, du mystique qui se fond dans l'univers ou dans la divinité… Du reste, des expériences ont montré qu'au cours de ces expériences mystiques, des zones cérébrales qui font la séparation entre le moi et le monde sont inhibées ; ce sont des moments où nous nous perdons dans le monde. C'est ce qu'a dit Ana al Haq : « Je suis la Vérité. » En somme, il s'agit là d'une connaissance qui se détruit en s'accomplissant, parce qu'elle ne peut pas recourir à la parole comme moyen d'expression. Nous pouvons avoir des intuitions très

fortes où nous nous rendons compte que nous pouvons nous dissoudre dans l'univers – tout comme dans l'expérience sexuelle, d'ailleurs, où l'on se perd pour se retrouver en continuant à se perdre, mais les mots n'arrivent plus très bien à expliquer le sens de tout ceci. Il faut donc vivre tous ces différents modes de connaissance, sachant que l'on ne peut pas les fusionner, les unifier…

T. R. : Pourrait-on les réconcilier ?

E. M. : Les concilier, oui. Peut-être même ne sont-ils pas fâchés ! Mais sans les unifier, parce que ce que vous connaîtrez par Rimbaud n'est pas de nature coranique…

T. R. : Oh ? Ce n'est pas contradictoire ! La beauté, la quête, la souffrance résonnent dans le tréfonds de l'intimité universelle de l'humain dont parlent la Bhagavad-Gita, la Bible ou le Coran. Je comprends et partage votre position sur la raison ouverte, les sources différentes que sont l'art, le cinéma, *etc.* Nous sommes d'accord. Néanmoins, ce que vous dites de la rationalité relève davantage de la façon dont on use de son intelligence, de son intellect ou de sa raison, et cela semble vous importer plus que l'essence même de la rationalité. C'est donc son usage qui est déterminant, et certains peuvent en effet être très dogmatiques, d'autres très ouverts…

E. M. : Mais la raison tend à se fermer si l'on ne fait pas d'effort autocritique…

T. R. : Je suis parfaitement d'accord. La résistance à l'esprit dogmatique ou qui se « dogmatise » par l'absence d'autocritique est un impératif. Cela est-il néanmoins suffisant ? Sur l'art, vous venez de poser deux choses : la capacité de voir la complexité de l'humain dans et par l'expression artistique et, en sus, d'accéder par l'art au questionnement éthique. On retrouve ici la catharsis d'Aristote : l'art permet de vivre le questionnement moral et nous invite à devenir meilleurs, contrairement à Rousseau qui s'effrayait de la normalisation du pire par le spectacle : « N'allez plus au théâtre ! » Nous restons ici dans l'ordre de la raison qui analyse et se questionne. Je partage la nécessité de ce travail critique, cette exigence de la vigilance autocritique.

Ce que vous dites des autres sources de connaissance et des mysticismes est d'un autre ordre. Un penseur musulman contemporain tel que Hassan Hanafi me disait qu'il utilise désormais la notion d'intuition, au sens bergsonien, pour parler de la foi en Occident. Je ne suis pas d'accord avec lui car je pense que l'intuition bergsonienne n'est pas la foi, qui est d'un autre ordre. Bergson affirmait qu'il y a deux façons de connaître un objet : l'une, en tournant autour

de l’objet, est l’intelligence avec ses « points de vue » ; la seconde, au moyen de l’intuition, consiste à pénétrer l’objet de l’intérieur et à rencontrer son essence. C’est la fameuse intuition intellectuelle dont Kant pensait qu’elle n’est pas accessible à l’esprit humain. Bergson répond qu’il faut changer de faculté et que l’intelligence est une prison, un cercle vicieux de la subjectivité du sujet. Si l’on analyse les termes de cette confrontation, on comprend qu’il est encore question de considérations liées à l’intellect et à l’intelligence. Il s’agit bien de la raison ouverte qui ouvre un débat autocritique.

Reste la question : cette expérience de l’intuition peut-elle traduire l’expérience du cœur ? Je ne le pense pas. Je constate de surcroît que, même lorsque vous parlez d’art ou de mystique, vous parlez peu ou pas du cœur et vous vous référez aux découvertes récentes des neurosciences. Intéressantes, certes, mais sont-elles suffisantes ? Je me permets donc de vous demander : que sait votre cœur ou que peut-il savoir ?

E. M. : Je pense comme Pascal que mon cœur a des raisons que la raison ignore. Je pense que mon cœur passe son temps à dialoguer avec mon esprit, et je refuse de le faire taire. Mon idée est que la raison pure n’existe pas ; aujourd’hui, l’observation cérébrale nous montre que, même chez les mathématiciens, l’affectivité est toujours en branle. Le vrai problème est que l’affectivité déchaînée, sans contrôle rationnel, conduit à la folie, au délire, et que la raison glacée est une autre forme de délire. Pour moi, vivre est une dialectique permanente entre raison et passion, entre le cœur et l’esprit.

T. R. : Le cœur serait-il donc le lieu de la passion ?

E. M. : Oui, bien sûr, le dieu de l’amour ! Mais revenons à l’intuition. Connaissez-vous l’histoire de Clever Hans, le cheval mathématicien que l’on produisait sur scène, en Allemagne, au début du XXe siècle ? On lui demandait par exemple de multiplier 38 par 62, et Hans, avec son sabot, donnait d’abord les unités, puis les dizaines et les centaines. Les scientifiques ont exigé de l’interroger eux-mêmes ; l’un d’eux a posé une multiplication assez compliquée et Hans a donné la réponse. Un autre scientifique a alors proposé de cacher Hans derrière un paravent. Cette fois, le pauvre cheval n’a pu donner la réponse… C’est dire qu’il n’était pas un grand mathématicien, mais il était intuitif : il percevait les signes imperceptibles du visage du questionneur ; quand il avait trouvé le chiffre juste, il passait des unités aux dizaines, *etc.*

Autrement dit, l’intuition est une connaissance qui se fonde sur des signes presque invisibles ou inconscients. Ce type d’intuition est fréquent : dans une conversation, la personne intuitive, même si l’autre montre un visage froid,

discernera son sentiment ou son état d'âme. Il y a d'autres formes d'intuition sur lesquelles je ne me prononce pas et qui seraient fondées sur des types de communication inconnus : l'intuition, par exemple, qu'une personne que vous aimez est morte d'un accident. On peut avoir des intuitions vraies ou fausses, mais sans doute y a-t-il d'autres sources d'intuition fondées sur des connaissances que la science n'a pas encore détectées. Si l'intuition existe, on peut néanmoins se tromper ; elle nécessite grande finesse et subtilité dans l'interprétation de signes presque invisibles et inconscients.

T. R. : Nous atteignons là le cœur de nos différences par rapport au divin et à la foi. Laissez-moi préciser d'abord que les neurosciences ont montré que les stimuli qui produisent les émotions, les réactions parfois passionnelles, sont localisés dans le cerveau à partir de l'amygdale. La relation au cœur semble plus imagée que scientifique, mais, je suis d'accord, le cœur a ses raisons… Du point de vue de la tradition musulmane et de la mystique – point de vue partagé par d'autres traditions spirituelles –, on pourrait partager votre analyse, hormis pour ce qui est de l'identification de la source de cette connaissance. Il y a, je l'ai dit, la connaissance du cœur, la révélation, mais aussi l'inspiration, *al-ilham*, qui peut être une communication avec l'invisible, le divin, le mystère… Je vous en donne un exemple : ma grand-mère, en Égypte, se réveille en plein milieu de la nuit et s'exclame, entendue par toute la maisonnée : « Mon fils, la vie est terminée ! » La même nuit, à des milliers de kilomètres, sans que nul ne le sache, mon père s'éteint à Genève. Elle ne savait même pas qu'il était à l'hôpital, qu'il était malade et que sa vie était donc en danger. Je n'y vois pas de l'intuition au sens bergsonien, ce n'est pas une connaissance rationnelle au sens logique… Il y a là une inspiration de nature très particulière, pour nous de source divine. Avec Dieu, dans la relation de spiritualité et d'amour qu'elle partage avec son fils, elle sent, comprend, puis sait…

— *Une prise de conscience…*

T. R. : Votre expression suggère quelque chose de rationnel, mais ce n'était pas le cas. Du point de vue spirituel, nous sommes ici en face d'« autre chose ». Cela me ramène à votre propos de tout à l'heure, lorsque vous évoquiez l'intuition et les modes de connaissance que la science n'a pas encore identifiés ou analysés. Les traditions religieuses et spirituelles parlent de l'inspiration non pas en termes artistiques, mais en termes de connaissance, de compréhension : l'inspiration intérieure, la connaissance du cœur, la lecture des signes… Nous sommes à proximité du divin. Le « probable » est une catégorie de la raison qui ne sait pas et interroge – ce à quoi vous faisiez allusion tout à l'heure. En

empruntant un autre chemin, nous pourrions parler du « possible », puisque avec l'Unique tout est possible, même quand l'homme pense et dit : « C'est impossible »…

— *C'est une constante des monothéismes. Rien n'est impossible à Dieu.*

T. R. : Exactement.

E. M. : Laissez-moi vous dire que ce sentiment, lorsqu'une personne à laquelle on était attaché décède à des milliers de kilomètres, on peut l'éprouver sans être musulman ni chrétien, ni quoi que ce soit de religieux. On peut faire l'économie du divin pour affirmer que des êtres qui s'aiment ou se connaissent sont en communication inconsciente et invisible. Mon idée fondamentale est que tout ce qui est séparé est, en même temps, inséparable ou inséparé. Nous sommes reliés. Je reprends l'exemple de l'onde et du corpuscule : en apparence, on peut dire que la particule, discrète, est une chose séparée ; mais, lorsqu'elle prend la forme de l'onde, elle est dans la continuité. Tout ce qui est continu est discontinu. Telle est mon intuition profonde ou, si vous voulez, ma conviction profonde.

T. R. : Votre foi ?

E. M. : Ce n'est même pas une foi… La physique quantique l'a vérifié grâce à la fameuse expérience d'Aspect, où deux particules qui se sont séparées s'influencent l'une l'autre à une vitesse supérieure à la lumière, ce qui dément l'idée d'Einstein selon qui la vitesse de la lumière est la limite à toute communication. Ainsi, des choses séparées dans la nature, voire très éloignées, peuvent être liées les unes aux autres d'une certaine façon. Je crois profondément en cela. Et je fais l'économie de Dieu !

T. R. : J'ai bien compris… mais il y a un « saut », pour reprendre votre expression, entre l'expérience d'Aspect, qui touche aux particules, et la conclusion que vous en tirez vis-à-vis des mystères de la communication entre les êtres humains au-delà des moyens naturels…

S. A. : Permettez-moi de vous donner un autre exemple. En 1979, j'ai quitté le quartier où j'habitais. J'y avais des voisins avec qui je n'avais rien à voir. Vingt ans plus tard, en France, j'ai rêvé d'une voisine et de sa fille qui venaient de décéder. J'appelle maman le lendemain : elle était aux funérailles de la fille et de sa mère. Et maman me dit : « Ce n'est pas possible ! Elles sont mortes hier dans un accident de voiture… » Et je n'entretenais aucun lien avec elles !

E. M. : C'est une information télépathique…

S. A. : Ce genre de réponse, c’est la rigidité rationnelle de l’esprit occidental !

E. M. : Non, ce n’est pas rationnel, puisque, au contraire, la raison close ne reconnaît pas la télépathie. Moi, j’en reconnais la possibilité.

T. R. : Ce que vous appelez la « raison ouverte » est donc aussi une acceptation du non-rationnel, de l’acceptation d’autres voies de communication et de connaissance. Croire en Dieu, c’est aussi entrer dans un autre type de communication et ce, même avec le réel. Sartre a relevé dans *L’Être et le Néant* ce qu’il vulgarisera dans *L’existentialisme est un humanisme*, à savoir que lorsqu’on projette des signes sur les choses, c’est notre esprit qui les a projetés avant de les avoir vus – et nous finissons par penser que ce sont des signes pour la foi. On opère donc une conclusion à partir de ce que l’on avait déjà projeté. C’est en soi un cercle vicieux… Il y a préexistence de la projection avant même l’apparition des signes ou, plus clairement, il y a « signe » car il y a eu projection préalable. Ainsi, si je vais voir un prêtre pour comprendre un événement, ma foi en son statut de prêtre et en ses capacités a précédé ma foi en son interprétation : je n’y trouve que ce que j’y ai mis.

Les traditions mystiques et religieuses ont une approche forcément différente. Une maxime islamique dit : « Médite sur l’humain, tu rencontreras le divin », car c’est dans un certain type de rapport à soi que se dévoilent le divin, le souffle, l’esprit. La perspective est tout autre : c’est plus que la raison ouverte, qu’une raison qui s’ouvre au probable, même si ce que vous avancez offre une amplitude pleine de respect et d’humilité.

J’aime votre position intellectuelle et je mesure les limites indépassables de notre échange sur cette question précise. Il faut admettre cette limite avec sagesse et humilité. Je ne pars pas de l’humain et de sa raison pour m’ouvrir, mais j’approche la raison à partir d’un tout, d’un réel, d’un univers de sens, plus ouvert, cosmologique, macrocosmique pourrais-je dire : la raison est une des facultés à l’intérieur d’un tout qui la dépasse. On retrouve cela dans les traditions juive, chrétienne et musulmane, ainsi, bien sûr, que dans les spiritualités d’Extrême-Orient.

— *Prenons l’exemple de deux femmes dénuées de toute espèce de culture, au sens commun du terme ; je pense à Anne-Catherine Emmerich, religieuse augustine morte en 1824, et à Catherine de Sienne, tertiaire dominicaine morte à Rome en 1380, docteur de l’Église depuis 1970. Cette dernière, en présence d’agnostiques ou d’athées, est prise de visions et entre en lévitation ; elle flotte dans les airs et se met à proférer une parole qui semble ne pas être la sienne et qui est science infuse, parole d’un dialogue ensuite restitué par des tiers, elle-*

même en étant incapable. J'ajoute en passant que Thérèse d'Avila, qui avait connu des extases, trouvait extraordinaire que Catherine pût même parler, puisque dans cet état les muscles deviennent durs comme de la pierre… Tout ceci est attesté par Maconi, l'un de ses secrétaires, et par d'autres témoins ; il suffisait qu'elle récite un Pater *pour entrer en extase ; l'ensemble de ses révélations est contenu dans* Le Dialogue, *sept cents pages dictées en cinq jours ! Quant à Catherine Emmerich, cette pauvre paysanne est subjuguée par des visions que le poète Clemens Brentano, de 1816 à 1824, transcrit dans quarante cahiers. Un détail m'a toujours stupéfait : elle dit avoir vu le lieu géographique exact de la maison de la Vierge, dans l'actuelle Turquie ; quelques décennies après sa mort, suivant les indications contenues dans le manuscrit des visions, des archéologues curieux se sont rendus sur les lieux, et c'est ainsi qu'en 1881, l'abbé Gouyet découvrit la maison dite de la Vierge, avec un âtre, ainsi qu'une sépulture, sur une colline proche d'Éphèse. D'où peut venir ce mode de connaissance et de communication – mode déconnecté des capacités personnelles, puisque nous avons affaire à des femmes incultes et analphabètes et qui trouvent cependant un moyen de transmettre les connaissances reçues, d'une manière pour le moins peu conventionnelle.*

E. M. : Et qui parlent des langues qu'elles ne connaissent pas ! Il y a beaucoup de mystères dans l'univers…

T. R. : Mais ce que Claude-Henry du Bord vient de dire ne vous pose aucun problème ?

E. M. : Non, la raison ouverte reconnaît ce qu'elle ne peut expliquer.

T. R. : Et vous reconnaissez la validité de ces témoignages ?

E. M. : Il s'agit de faits qui se sont réellement produits. Sur le phénomène de lévitation, par exemple, je ne peux rien dire : comment savoir ? Beaucoup de choses défient ce que l'on appelle le bon sens. Dans l'état de transe mystique, notamment, il se peut que l'on reçoive des messages. Il est vrai que tout ceci se passe plus fréquemment à l'intérieur d'une sphère religieuse, mais peu importe la religion, la foi vous met dans un état particulier de télécommunication. Je vous citais le cas de sœur Faustine, dont les mémoires m'ont beaucoup ému : elle avait sans arrêt des conversations, tantôt avec la Vierge, tantôt avec Jésus. Ces phénomènes sont, d'un point de vue rationnel, hallucinatoires, mais comment se fait-il que l'on puisse avoir de telles hallucinations ? Là est le mystère. Il ne suffit pas de nommer « hallucination » un phénomène, il s'agit de comprendre pourquoi cela arrive. Ce qui peut se produire dans notre esprit est

fabuleux…

— Je pense à Bernadette Soubirous qui, dans la grotte de Massabielle, à quatorze ans, entend une phrase dite en patois par la Vierge : « Que sòi era Immaculada Councepsiou » *(« Je suis l'Immaculée Conception »). Elle ne comprend absolument pas ce que cela veut dire, mais elle va le transmettre, le raconter, le restituer mot pour mot, non sans difficulté au début, face à un clergé pour le moins dubitatif. Elle n'a pas pu être elle-même à l'origine d'une telle révélation, elle ne sait pas ce qu'elle a entendu et n'y comprend rien. Elle passe donc d'abord pour une folle, une pauvre fille interrogée par Jacomet, commissaire de police, et Vital Dutour, procureur impérial. Ce n'est que dans un second temps que la hiérarchie catholique accepte le mystère du message…*

T. R. : Je respecte, Edgar Morin, que vous puissiez reconnaître la probabilité de ces faits sans croire pour autant à l'existence de Dieu. Au nom de la « raison ouverte », du « probable » en termes scientifiques, vous parlez de « mystère ». Les faits sont là, leur interprétation reste ouverte. On me dit souvent : « En trouvant la foi, vous n'avez trouvé dans les faits que ce que vous y avez projeté », au sens de : « Vous avez induit dans votre quête mystique ce qui déjà vous préoccupait. » C'est un peu la formule biblique : « Tu ne me chercherais pas si tu ne m'avais trouvé. » Ce n'est pas tout à fait juste, mais pas tout à fait faux non plus selon la conception de l'homme que j'évoquais tout à l'heure. Je reste convaincu que c'est la position la plus cohérente, même d'un point de vue rationnel et scientifique, car elle n'interdit pas d'avoir accès à l'expérience spirituelle sans pour cela croire en Dieu. C'est effectivement le contraire de l'esprit et de l'attitude dogmatiques dont nous parlions et que je critique dans *L'Autre en nous*.

E. M. : Je pense qu'il y a de l'inexpliqué et de l'inexplicable. De même que l'on a découvert l'électricité, qui existait, de même peut-on découvrir des moyens de connexion, de communication existant entre les êtres. Mais je pense que les grands mystères sont inexplicables. L'esprit humain a des limites qu'il ne peut transgresser et je crois que le fait qu'il y ait cet univers plutôt que rien, le fait que l'humanité soit apparue, le fait que peut-être cet univers existe en même temps que d'autres, tout ceci relève de cet inexplicable que j'appelle le Mystère. Il est toujours très intéressant d'aller aux frontières de l'inexpliqué. D'ailleurs, là où défaille le langage rationnel classique, avec ses principes de contradiction, de déduction, etc., lui supplée le langage analogique, métaphorique, mythologique, qui vous en dit davantage, mais que l'on ne peut traduire dans l'ordre rationnel. Cependant, il vous dit des choses que vous sentez être des vérités, qui sont aussi

des vérités du cœur… Notre vérité humaine est profondément dans ce que nous ressentons ; c'est l'amour, l'amitié, la pitié, la commisération, c'est aussi la haine, hélas. L'humanité est un tissu de contradictions et, si vous voulez mon avis, le meilleur anthropologue est Pascal, qui a justement vu que l'homme est à la fois sublime et lamentable…

---

1. Fayard, 1982 ; « Points Sciences », Seuil, éd. poche, 1990.

2. *La Mégamachine. Raison technoscientifique, raison économique et mythe du progrès*, La Découverte, 2004.

3. Éditions Tawhid, 1995.

4. Actes Sud, 2003.

3
LE SENS DES MOTS : HISTOIRE, IDENTITÉ, RÉFORME, ÉTHIQUE, POPULISME

TARIQ RAMADAN : Peut-être devrions-nous approfondir la question du langage ou, plus exactement, celle de la rationalité et du langage. Quand on entre dans l'univers de l'art, de la poésie, des métaphores, des analogies, des expressions imagées (ce fut le souci de Bergson, dont j'ai beaucoup apprécié la limpidité de la langue et le souci du dépassement de la logique par la sympathie ou l'empathie), on s'aperçoit que l'on peut dépasser les limites de la rationalité et de la sémantique circonscrite de la langue, des mots. Le langage poétique permet de dépasser, par les images, la rationalité du sens premier des mots.

Les débats n'ont pas manqué sur la qualification de la langue des révélations monothéistes. Le Coran est un texte nourri par les images, les paraboles, les histoires appelant le lecteur, le croyant, à assumer sa subjectivité, sa capacité à interpréter et à pénétrer profondément le sens des images. On comprend par la raison, puis on dépasse la raison par la parabole, le verbe imagé au-delà de la rationalité. La spiritualité, me semble-t-il, passe par cette expérience.

Sur un autre plan, je pense que nos systèmes éducatifs ont vocation à nous réconcilier avec l'art, l'imaginaire et la poésie d'un point de vue particulier. Les jeunes peuvent ainsi entrer en communication avec les horizons les plus riches des cultures, des langues, des imaginaires et des expériences mystiques. Il s'agit alors de dépasser le seul enseignement du religieux en ouvrant les horizons au-delà des exigences de la seule rationalité. Cet enseignement permet à la raison de ne pas s'enfermer sur elle-même et de se dépasser. C'est aussi pourquoi Pascal est un génie : il a l'intelligence, l'intuition, la mystique, mais il maîtrise aussi la plume, l'image, la formule, la poétique. Il était à la fois poète et rationnel. C'est ainsi qu'il a pu traduire sa propre expérience mystique.

CLAUDE-HENRY DU BORD : *À ceci près que nous sommes dans un monde où la*

puissance magico-mythique de la langue s'est effondrée. Si l'on en croit Jan Patočka, notamment son « Fragment sur le langage » (1942), nous vivions jusqu'à la fin du XVIII*e siècle dans un monde où la puissance de désignation du langage convoquait en nous des puissances quasi divines : « Le langage était envisagé dans le rapport le plus étroit à la personne de Dieu. Il continuait à vivre au début du dernier siècle dans l'esprit des anges sécularisés qu'étaient les nations. Puis, il y eut un brusque revirement : jusque-là le Verbe avait été Dieu, désormais Dieu devenait un mot. » Cette grande puissance s'érode, s'effondre et le langage commence à se vider lentement de son contenu : « Aujourd'hui, on considère ordinairement le langage comme une sorte d'image, quelque chose d'entièrement passif et impuissant. L'homme qui ne domine plus les mots ne peut plus dominer les choses par leur moyen*[1]*. » Si l'on en croit Deleuze, qui parle d'« épuisement de la parole », nous sommes dans une période où il sera encore plus difficile de transmettre, puisque la parole elle-même est épuisée.*

T. R. : Vous touchez un point essentiel et, pourtant, je ne suis pas aussi pessimiste. Il subsiste encore une puissance évocatrice de la parole, de la langue, qui n'est pas exploitée. Notre univers de communication globale a transformé la langue en un instrument, un moyen strict d'expression doté d'une fonctionnalité réduite, inversement proportionnelle à la globalisation de la communication express. Il faut y résister et s'engager dans deux voies. La première consiste à rappeler, avec Barthes ou Foucault, que le langage est pouvoir et que ce pouvoir est déterminant dans l'action sur le réel – sur soi comme sur l'environnement. Pas de sujet sans langage. Malgré le délitement de la parole dont vous parliez, il n'est pas trop tard. Le verbe reste porteur de la puissance du sens, de l'expression, de la révélation autant que de l'amour du mystère et du silence.

Il faut enfin revoir, ici encore, nos programmes d'enseignement : réconcilier les élèves et les étudiants avec la langue, la beauté de la langue et ses pouvoirs artistiques autant que sentimentaux et mystiques. Le langage du cœur n'est pas mort et il faut y donner accès, à l'école même. Il faut résister ! Comme disait Baudelaire, « la plus grande ruse du diable est de faire croire qu'il n'existe pas », et l'une de ses ruses est peut-être de nous faire croire que nous avons perdu, avec la langue, les moyens de sauver la langue, et donc de nous sauver…

— *À nous élever ou à nous rassembler ?*

T. R. : Oui.

EDGAR MORIN : On a cru aussi, me semble-t-il, que le propre de la connaissance scientifique était d'éliminer le raisonnement par analogie. Or on s'est rendu compte que le raisonnement par analogie ne fonctionne pas

seulement dans la métaphore, la poésie ou dans la vie quotidienne, il opère aussi dans les progrès des sciences. L'analogie est un instrument cognitif qui porte sa richesse poétique. D'ailleurs, certains philosophes sont aussi très poètes, tel Hegel qui écrit dans une langue où ne cessent de surgir des images poétiques qui l'aident à mieux exprimer la rigueur de sa rationalité. La philosophie romantique a été très habitée par cette richesse poétique du langage qui, par ailleurs, renaît sans cesse dans les divers argots, de banlieue ou d'ailleurs. Il y a deux sources majeures de renouveau du langage : l'écrivain et le délinquant, grâce auxquels il se régénère.

— *La métamorphose est un sujet qui vous importe, mais pour qu'il y ait métamorphose, il faut changement d'identité, en tout cas altération. En Europe, contrairement aux cultures anglo-saxonnes, on part du principe que l'identité peut changer, alors que pour un Anglo-Saxon, l'identité est inaliénable et difficilement modifiable, en raison du principe d'unité. Je me reporte par exemple au livre de Stéphane Ferret, intitulé* Le Bateau de Thésée[2]. *Le navire en question, perpétuellement réparé au fur et à mesure que ses pièces s'abîmaient, conduisit les sophistes d'Athènes à s'interroger : à force de remplacer et de modifier, s'agit-il toujours du même bateau ? Vous-même, quel rapport établissez-vous entre identité et métamorphose ?*

E. M. : Sans cesse les molécules de notre corps meurent et il en naît de nouvelles. Atomiquement, moléculairement, cellulairement, je ne suis jamais le même. Enfant, adolescent, adulte, je ne suis plus physiquement le même. Et pourtant, je conserve mon identité fondamentale (Je) et globale d'individu. Maintenant, regardez le cas le plus connu de métamorphose : celui de la chenille qui s'entoure d'un cocon pour devenir papillon. Elle commence par détruire certaines de ses fonctions, son tube digestif par exemple, alors qu'elle conserve son système nerveux. Au terme de nombreuses transformations, ressort un être tout à fait nouveau qui est cependant le même. Doté de nouvelles qualités, il a pourtant gardé son identité, tout en transformant sa forme. Par la métamorphose, une identité se maintient en transformant beaucoup d'elle-même à partir de potentialités créatrices préalables.

Quel est le problème de la métamorphose sur le plan historique ? C'est que nous avons affaire à des sociétés humaines extrêmement différentes, chacune ayant son identité, mais emportées dans un processus unique que l'on peut appeler mondialisation et qui les transforme parfois pour le meilleur et souvent pour le pire, sociétés qui sont elles-mêmes en voie de transformation. Par exemple, l'Europe du Moyen Âge s'est métamorphosée en Europe moderne à la

suite de processus multiformes et de conflits incessants.

La métamorphose est donc une chose assez banale. Je dirais même que chaque individu humain, sitôt sorti du ventre de sa mère, d'embryon quasi aquatique se transforme en être qui va vivre à l'air libre. La métamorphose ne me pose donc pas de problème particulier sur le plan de l'identité. Sur le plan de la planète, il y a un problème d'identité : nous sommes tous humains à travers cette diversité de cultures, de civilisations. Or je considère que c'est une richesse et que, à partir de l'unité humaine, une métamorphose pourra créer une métasociété au niveau planétaire, tout en respectant les différences culturelles car chaque culture contient ses vertus, ses savoirs, ses illusions, ses superstitions. Ceci est vrai aussi pour la culture occidentale, qui, évidemment, a des carences et des vertus.

Mon idée est que, dans le processus actuel d'occidentalisation, les peuples non occidentaux prennent le meilleur de ce qu'a fait l'Occident – les droits humains, les principes démocratiques –, mais gardent le meilleur de leur tradition et de leur culture – le sens de la solidarité, le sens de l'hospitalité – et intègrent leur propre médecine dans une médecine mondialisée… Mon idée, c'est la symbiose du meilleur des civilisations. Il s'agit d'une étape préliminaire : la métamorphose ne peut être télécommandée par quiconque, de même que l'Europe féodale s'est transformée en Europe moderne avec la création des nations modernes, la Renaissance, le commerce, l'économie, les voyages maritimes… Nous pouvons penser qu'une possibilité métamorphique est la seule possibilité de salut de l'humanité car il faut créer cette unité humaine institutionnalisée qui, je le répète, respecte les diversités.

Pour moi, la métamorphose remplace aussi le mot de « révolution » car, dans la Révolution telle qu'on la connaissait, telle qu'elle s'est imposée notamment avec le communisme, l'idée était de faire table rase. C'est d'ailleurs ce que chante *L'Internationale* : « Du passé faisons table rase… » On crée un avenir à partir de la destruction du passé. La révolution ne peut être que violente, de façon à arracher jusqu'à la racine les éléments de l'ancienne société. Or, à mon sens, l'idée de métamorphose maintient une continuité dans la transformation ; c'est-à-dire que le meilleur des cultures acquises dans le passé des sociétés humaines va pouvoir féconder la possible métamorphose. L'idée de métamorphose est à la fois transformation radicale et, en même temps, non-rupture avec le passé.

Voilà toutes les raisons qui m'ont fait élire la notion de métamorphose plutôt que la notion de révolution.

T. R. : J'ai trouvé très intéressant l'usage de ce concept dans votre livre. Ce qui distingue la métamorphose de la révolution, c'est en effet ce rapport au passé

et, bien sûr, la notion de rupture. Qu'est-ce que l'on rompt, qu'est-ce que l'on rejette et qu'est-ce que l'on préserve ? En sociologie, dans les sciences politiques ou dans les traditions religieuses, on parle souvent de « réforme » pour véhiculer la même idée. Je me définis d'ailleurs comme un réformiste et je pourrais désormais ajouter « partisan des métamorphoses » !

Mais il faut que nous nous mettions d'accord sur les concepts de « globalisation » et de « mondialisation ». Vous utilisez ces deux termes dans un sens différent, alors que l'on ne fait pas cette distinction dans d'autres langues, notamment lorsqu'on se réfère, en anglais, à la notion de *globalization*. Vous affirmez que la mondialisation est ancienne (comme d'ailleurs le penseur algérien Malek Bennabi, qui fut l'un des premiers à faire usage de ce terme), alors que la globalisation serait un phénomène nouveau, qui change la nature même de la mondialisation. La globalisation de l'économie, de la culture et celle des moyens de communication seraient la conséquence de la révolution des moyens technologiques et des relations internationales.

On assiste néanmoins partout à des courants de résistance à une globalisation qui nous fait perdre nos anciens repères. Partout, on voit naître des régionalismes, des revendications identitaires qui ne célèbrent pas la richesse et l'ouverture, mais la peur, le recroquevillement, l'enfermement sur soi pour se protéger du monde. C'est une pensée réductrice qui nourrit les populismes et fait renaître les nationalismes réducteurs et parfois xénophobes.

L'autre élément marquant est l'hypertrophie de la notion d'« identité ». On s'y réfère partout et tout le temps, en Occident comme en Afrique, au Moyen-Orient, en Amérique du Nord, en Amérique du Sud et en Asie. L'« identité nationale », l'« identité culturelle », l'« identité religieuse » deviennent autant de références closes, étriquées et souvent exclusives. La globalisation, paradoxalement et négativement, a enfanté le culte de l'identité exclusive, une identité frileuse, craintive de tout ce qui la questionne, l'appelle à la réforme ou à la métamorphose et la mettrait ainsi en danger.

Comment sortir de ces pièges, de ces enfermements dangereux ? Le Moyen-Orient vit les mêmes phénomènes. Dans *L'Islam et le Réveil arabe*[3], j'étais très critique sur la notion de « printemps arabe ». Je mettais en évidence que les nationalismes exacerbés étaient l'une des caractéristiques des limites du mouvement. Nous le voyons aujourd'hui confirmé par les faits : les peuples se sont pensés en nations fermées, avec une bonne dose de populisme, sans solidarité transversale Sud-Sud. Même le discours religieux est nourri par ce populisme qui galvanise les peuples au nom d'une identité qui les distinguerait des autres peuples et d'un discours essentiellement fondé sur l'altérité. C'est

extrêmement dangereux.

Je suis d'accord avec vous : il faut poser comme principe la nécessité de vivre avec le changement, avec l'Histoire, avec la diversification. Mais il faut penser ce changement. L'évolution est un fait, une nécessité, et l'on doit vivre avec ; en même temps, il faut tâcher de lui donner une orientation, du sens, des finalités. Il faut être, devenir et rester sujet de son histoire : un sujet qui donne un sens à son histoire. Il en va de notre attitude vis-à-vis du changement car il ne s'agit pas seulement de célébrer le progrès pour être progressiste ou la réforme pour être réformiste. La façon dont nous percevons notre rôle dans l'Histoire est déterminante. Au cœur des civilisations, de leur être et de leur évolution, se pose la question de ce qui les définit et leur donne sens.

Dans mon univers de référence, j'ai été confronté à de nombreux savants et penseurs musulmans qui parlaient de « réformes » ; dans leur esprit, il ne s'agissait pas de changer le monde, mais simplement de se réformer pour s'y adapter. Des avis juridiques fondés sur la notion positive d'*ijtihad* – réflexion juridique indépendante – finissent par nous faire accepter de devenir les objets, les victimes d'une Histoire qui change sans nous. Accepter le changement et les métamorphoses ne suffit donc pas, encore faut-il déterminer le rôle de l'homme dans le processus. Il y a deux types de réformes : l'adaptation, qui subit, et la transformation, qui impose d'être un sujet établissant du sens et mû par des finalités.

Ce que vous dites de la métamorphose est essentiel : il faut savoir ce qui reste identique et ce qui se transforme, ce qui maintient l'identité et ce qui permet la métamorphose. Il faut accepter de se transformer tout en ayant conscience de ce qui demeure identique. C'est le plus difficile, parce que cela suppose d'avoir une connaissance profonde de soi, de son histoire, de connaître sa richesse et ses déficiences, de connaître également la richesse des autres – car la métamorphose, c'est également tenir compte de son environnement et d'autrui.

Il existe une tradition prophétique qui dit : « La sagesse est la propriété perdue du croyant. Il doit s'en sentir le propriétaire partout où il la trouve. » Cela revient à dire, au cœur des évolutions historiques et des diversités culturelles, qu'il convient d'avoir l'esprit ouvert à toutes les sagesses du patrimoine de l'humanité – cette sélection du bien par chacun dont vous parlez. À la lumière de cette tradition, et dans l'esprit de Montaigne, je dirais que lorsque je discute avec un individu avec qui je suis ou non d'accord, s'il a une bonne idée, c'est la mienne, et s'il en a une mauvaise, eh bien, c'est la sienne !

Ce rapport à autrui est celui que les civilisations devraient nourrir entre elles ; malheureusement, on retient souvent le moins bon des civilisations dominantes. Observez ce qui se passe dans les pays du Sud par rapport à la culture dominante

occidentale : l'occidentalisation se résume souvent à la colonisation culturelle de ce qu'il y a de pire dans la culture occidentale. Non pas l'éducation, les droits, les sciences et la liberté, mais le consumérisme, les modes, et le culte de l'avoir. La métamorphose a des exigences et ce que vous nommez « métamorphose », je l'appelle « réforme radicale » : un processus de transformation qui ne se coupe pas de son passé, mais qui s'impose de tenir compte de l'évolution du temps et des cultures. Je discerne d'ailleurs dans vos propos une certaine radicalité. Il faut être conscient qu'il est des ruptures à vivre et que continuer sans rompre avec certains modes de pensée revient à « foncer dans le mur ».

— *En quoi cela peut-il altérer l'identité première ? Changer n'est pas remplacer, vous êtes bien d'accord. C'est l'histoire du bateau de Thésée. Un Anglo-Saxon vous dira : il y a un moment où ce n'est plus le bateau de Thésée. Il y a une grande différence, me semble-t-il, entre la métamorphose, le changement accepté et le remplacement de pièces usées de notre discours par d'autres pièces…*

T. R. : Certainement, car enfin tout dépend de la façon dont on conçoit la notion d'identité. Si l'on pose comme principe que l'Histoire change les sociétés et les hommes, il faut admettre que nos identités collectives évoluent. L'un des problèmes que posent certains courants intellectuels et politiques en France, c'est cette revendication d'une « identité française » et même d'une France qui n'existe plus… d'une France qui n'aurait pas évolué.

— *Une France rêvée, inaliénable, mythique, au sens de fantasmatique…*

T. R. : Oui, tout à fait. On parle d'une réalité qui n'existe plus, si d'ailleurs l'identité exclusive a pu exister un jour. C'est une projection, un fantasme reconstruisant un passé idéalisé, imaginé, voire « idéologisé ». Il faut poser le principe des identités multiples et qui se fécondent mutuellement. Votre histoire, Edgar Morin, vous permet d'en parler aisément. Il en est de même pour moi. J'ai de multiples identités et je ne veux pas réduire mon être à une seule en alimentant en moi la peur que si, par les vicissitudes de l'Histoire, je la perdais ou si elle se transformait, je serais perdu. J'ai de multiples identités et, selon le contexte, l'une d'elles devient prioritaire. J'ai rappelé, dans *Mon intime conviction*[4], une discussion que j'ai eue avec Amartya Sen, prix Nobel d'économie, qui l'a fort bien illustré : « Vous pouvez être poète et végétarien, me disait-il, et cela définit deux de vos identités. Quand vous allez manger, vous êtes d'abord végétarien et ce n'est pas le moment de dire que vous êtes poète. Si vous êtes dans un cercle de poètes, ce n'est pas le moment de dire : “Je suis végétarien.” » Voilà ce que j'ai essayé d'expliciter… mais ce n'est pas encore la

réponse à votre question !

— *Non, pas encore…*

T. R. : La réponse à votre question consisterait à reformuler les choses et à se demander à partir de quel moment, en me transformant, en me métamorphosant, je cesse d'être moi-même. Il faut pour cela développer deux idées. D'abord, mon appartenance première et, en intelligence et en conscience, j'affirme que j'appartiens d'abord à mes principes – principes de dignité, de liberté, d'égalité, de justice, *etc.* Si un jour je trahis sans état d'âme ces principes, ou s'ils ne sont plus les cadres référentiels de ma vie, alors je pourrai dire que je ne suis plus le même. Si un jour, au nom de ma patrie, je dois en arriver à accepter l'injuste et l'indigne, alors ce ne sera plus moi. Ma patrie ou mes intérêts m'auront totalement aliéné.

J'appartiens également à une Histoire et je dois accepter que mon appartenance à mes principes me permette d'appartenir de la même façon à l'Histoire, à une histoire, à un pays, à une culture et à une tradition. Pourquoi ? Parce que l'Histoire, les cultures et les traditions sont toujours l'Histoire des Hommes et que l'Histoire des Hommes est toujours l'histoire des principes trahis, bafoués ou oubliés.

Ainsi naît, de cette double appartenance aux principes et à l'Histoire humaine, un double état d'esprit, une double exigence intellectuelle : l'humilité intellectuelle, la pensée autocritique. Appartenir à ses principes avec fermeté impose d'avoir l'humilité de reconnaître que l'on appartient à des sociétés, des cultures, des religions et des traditions dont certains membres ne partagent pas les principes en question. Il faut se regarder dans l'Histoire et comme acteur de cette Histoire.

— *La question identitaire n'est pas nouvelle. L'appartenance – même double – renvoie aussi, me semble-t-il, à la notion de reconnaissance telle que théorisée par Axel Honneth, représentant de la troisième génération de l'école dite de Vienne. Pour lui, la perspective est politique et englobe des champs aussi différents que l'amour, le droit ou le monde du travail. L'intérêt est qu'il développe en parallèle les dangers du déni de reconnaissance qui non seulement réduit l'autre à une statistique, mais encore incite à ne plus voir ce qu'il nomme les « invisibles » et à stigmatiser l'étranger qui en est la forme commune ; ultime danger qui attesterait la perte même d'identité en se considérant soi-même comme une machine réduite à « calculer » et à s'adapter – mais sans rupture, sans métamorphose possible*[5]*. La privation d'identité peut donc aussi être due à cette réduction née du déni de reconnaissance.*

E. M. : Je reprends d'une autre façon ce que vous venez de dire. Le processus d'unification techno-scientifico-économique du globe, c'est la globalisation. Ce processus opère une unification abstraite et tend à détruire ou à ignorer la diversité des cultures et des identités nationales, religieuses ou autres ; c'est pourquoi, vous l'avez d'ailleurs dit, se manifeste une résistance qui s'oppose par la fermeture. Le cas de l'Iran, historiquement, est le premier d'une résistance devenue fermeture.

On peut dire que l'unité économique du globe crée l'infrastructure d'un monde nouveau, mais interdit son développement, parce qu'elle empêche d'exprimer tout ce qui est lié à l'appartenance commune à l'humanité et à l'appartenance diverse à nos cultures différentes. Il a créé les conditions d'un développement auquel il fait obstacle. Nous faisons face à ce problème : nous voulons un autre type d'unité humaine. Il est bien certain, je ne cesse de le répéter, que la ligne de principe idéale est l'unité dans la diversité, l'unité qui respecte la diversité et permet des symbioses et des échanges féconds entre les cultures. Cela a déjà eu lieu dans l'Histoire.

Maintenant, sur cette question de l'identité, je dis comme vous : j'ai une polyidentité, plusieurs identités peut-être concentriques. Quelle est mon identité substantive ? Comme je l'ai dit, je me considère comme un être humain de deux façons : d'abord, je participe au destin actuel de l'espèce humaine, de l'humanité ; ensuite, je participe de tout mon être à l'aventure humaine, avec tout ce qu'elle a d'inconnu, d'aventureux, d'aléatoire, *etc*. Le reste, ce sont des adjectifs : je suis français, je me sens pleinement français, mais je me sens aussi, par mes origines séfarades, pleinement méditerranéen ; j'ai en moi une partie espagnole, une partie italienne, une partie balkanique. Et puis, finalement, je suis aussi européen. Toutes ces identités se combinent en moi. Quand vous dites : « Mon identité, ce sont mes principes », je réponds : « Mon principe premier est d'appartenir à l'espèce humaine, à son destin, à son aventure et de vouloir y participer d'une façon utile : voilà mon identité. »

T. R. : Intéressant, mais j'ai néanmoins quelques questions. Il va de soi que je participe à l'expérience humaine, dont vous faites votre principe premier. Nous pouvons être d'accord sur ce point, même si la définition de l'identité commence pour moi avec « la conscience de… » et de fait, j'inscris mon humanité dans la conscience des principes. Inversons donc les choses et partons de votre approche : à quel moment – puisque c'était la question posée – pourriez-vous dire que vous perdez votre humanité ? Qu'est-ce qui vous fait perdre votre humanité, votre identité première et substantive ?

E. M. : Sûrement une dégradation de mon esprit, de mon intelligence, de mon cœur, une dégradation de moi-même. Parce qu'il y a un deuxième principe, fondamental dans ma propre philosophie de vie : ce qui ne se régénère pas dégénère. Cela vaut pour tout, pour la démocratie, pour la liberté, pour l'amour, mais aussi pour mon esprit, qui peut se dégrader.

Par ailleurs, je pense que mon éthique, qu'aucune éthique ne peut se justifier rationnellement. Pourquoi faut-il être bon plutôt que méchant ? On peut dire qu'il y a des arguments utilitaires, mais ils dégradent l'éthique. De plus, j'ai l'impression d'être beaucoup plus possédé par cette éthique que de la posséder. Vous, vous la possédez d'une certaine façon, parce que vous avez une tradition, un livre sacré, *etc.* – tout en étant possédé par elle, bien entendu. Moi, je me sens possédé. Je fais comme l'araignée qui extrait d'elle-même le fil qui deviendra sa toile ; moi, je fais sortir ce fil de mes livres, de mes idées, de mes croyances, de moi-même. J'ai l'impression que ma part consciente joue un rôle, mais qu'elle n'est pas seule à jouer le premier rôle. Quelque chose me pousse et me traverse et parvient à ma conscience.

Je reviens à une question anthropologique : j'ai l'impression que la partie consciente de notre être est fragile, superficielle, vacillante comme la flamme d'une bougie qui peut toujours s'éteindre. D'ailleurs, pendant le sommeil, elle s'éteint. La parole la plus forte sur cet aspect de la conscience de l'humanité n'a pas été dite par Freud, me semble-t-il, mais par Héraclite : « Éveillés, ils dorment. » Tout éveillés que nous soyons, j'ai l'impression que nous sommes des somnambules, et j'accepte mon somnambulisme parce qu'il me fait du bien.

J'ai envie d'être utile à l'humanité. Quand j'écris *La Voie*, il ne s'agit pas seulement d'un livre d'auteur ; si l'on m'en fait compliment, je ne suis pas seulement content, j'ai le sentiment de l'avoir sécrété, même si le livre n'aura pas finalement servi à grand-chose… Mais j'ai voulu *servir*, mon éthique est là. Cette chose me dépasse, parce que je pense que l'humanité est dépassée par elle-même.

T. R. : C'est très « mystique », ce que vous dites, c'est une sorte de mystique humaniste. Je comprends vos propos sur la dégénérescence, la perte des facultés, la perte de l'humanité, mais nous ne parlions pas exactement de la même chose. Néanmoins, je pourrais dire de la « vérité » ce que vous dites de l'humanité ou de l'éthique. La foi en Dieu est forcément liée à la croyance en la vérité, or je peux affirmer servir la vérité ou être « possédé » par elle, mais jamais je ne la « possède ». La disposition intellectuelle est la même, l'élan mystique est similaire.

Maintenant, quand vous affirmez être d'abord un être humain, vous ajoutez presque aussitôt avoir une idée de ce que doit être un être humain. Il s'agit bien de la « conscience de », celle que reconnaît Sartre quand il lit l'*Essai sur les données immédiates de la conscience* de Bergson. C'est votre conscience d'être un être humain. Puis vient la notion ou l'exigence presque naturelle de *servir* et, sur ce point, nous sommes d'accord : servir les êtres humains, servir la nature, servir les Hommes, servir ce que l'on pense être le bien.

Je suis effrayé de voir aujourd'hui la dégradation de la notion même d'humanité, d'humanité une et indivisible, d'égalité parmi les humains. Observez le monde, les médias, et un sentiment de malaise vous envahit. Le sang de certains semble avoir plus de valeur que le sang des autres : le sang d'un Américain ou d'un Européen, à la guerre ou lors d'attentats, vaut davantage que le sang de tant d'Africains, d'Arabes, d'Afghans, et celui des Israéliens bien plus que celui des Palestiniens. Une déshumanisation, pas simplement de l'« objet comptable » que l'on ne regarde plus comme homme, mais de l'homme qui évalue l'humain selon ses intérêts à géométrie variable : voilà ce que je vois et entends. Si l'on ne peut pas se mettre d'accord sur le fait que la torture, les traitements indignes, l'injustice, la discrimination, le racisme sont à condamner de façon égale quelles que soient les victimes, si l'on ne se réfère pas à des principes communs d'humanité et d'humanisation, alors nous perdons notre humanité, notre identité et, au fond, notre âme… Si donc on ne se tient pas aux principes qui condamnent ces dérives et nous déshumanisent, au sens où ils nous font perdre notre identité d'êtres de conscience, sur quoi va-t-on se mettre d'accord ?

— *Cela pose la question de la tentation du mal, de la logique du pire. Rappelez-vous ce passage du* Diable et le Bon Dieu *de Sartre, où Catherine demande à Goetz : « Et pourquoi faire le Mal ? » Il lui répond : « Parce que le Bien est déjà fait. » Catherine réplique : « Qui l'a fait ? » Et Goetz : « Dieu le Père. Moi, j'invente. » Le mal comme une exploration… Je pense aussi à cette réflexion de Jacques Maritain qui m'a toujours laissé sans voix : « Le mal est essentiellement facile. » En somme, il est toujours aisé d'inventer de nouvelles façons de faire le mal et d'y trouver son compte. Ne pas le faire, en revanche, suppose un effort.*

T. R. : Ah oui, c'est certain !

— *Tout le monde peut être tenté de faire le mal, personne ne se prive de cette pente car le mal, d'une certaine façon, est permis. La question est de savoir pourquoi certains préfèrent la voie difficile de ne pas le faire, de travailler, comme vous, en fonction d'une perspective peut-être lointaine du bien commun,*

d’une humanité plus grande, d’une humanité dilatée, composite et cependant une…

T. R. : Peut-être y aura-t-il là une différence entre nous. Dans les traditions spirituelles et religieuses, le fait de « faire le bien » est intimement lié au fait de résister au mal, comme un devoir de la morale, de l’éthique appliquée dans l’agir et la conscience du devoir. La tradition humaniste célèbre peut-être plus le sens de « faire le bien » que celui de résister au mal…

— *C’est bien cette tension-là. Une forme de résistance…*

T. R. : Oui, c’est exactement cela. Baudelaire, au nom de son sens de la morale, affirmait que, même si Dieu n’existait pas, il faudrait préserver la religion. Je conteste le principe, mais je comprends la perspective : il fait référence aux deux postulations qui nous animent tous, nous, ses « semblables », ses « frères » en humanité : l’aspiration vers l’idéal et l’attraction de la bestialité qui nous habitent. Comment faire ? Toute la question est de savoir quelle est notre conception de l’homme. Si l’humain en moi se définit par les principes, je dois intégrer une notion de résistance au mal et au pire, une résistance à l’inhumanité définie comme une trahison desdits principes.

En somme, il n’y a pas d’humanité sans résistance, et d’abord au mal qui nous habite. C’est le sens spirituel de la notion de *jihad*, qui signifie littéralement « effort », mais qui est en fait un double mouvement de résistance au mal en soi et de réforme de soi vers le bien. Cela n’a rien à voir avec la « guerre sainte », mais avec le chemin de l’humanisation et de la paix, car l’humain est humain par la lutte contre sa part d’ombre. Ce n’est qu’ainsi qu’il atteint la paix. Il ne s’agit donc pas simplement d’être humaniste, puisque, au nom de l’humanisme, on a pu commettre les pires atrocités. Quand vous dites : « Mon identité substantive, c’est que je suis un être humain », le reste, ce sont des qualificatifs… C’est, en fin de compte, l’essence même de l’humanisme, mais il reste une question fondamentale : et le mal dans tout cela ?

E. M. : Connaissez-vous le livre de José Saramago, *L’Évangile selon Jésus-Christ* ? Saramago imagine que Jésus raconte sa propre histoire. À un moment donné, au milieu du lac de Tibériade, il se trouve dans une barque, avec Dieu à un bout et Satan de l’autre. Il regarde Dieu, puis Satan, puis il voit que Satan a certains traits du visage de Dieu, et inversement. Comment le traduire ? Je dirais que le mal et le bien, à l’origine, naissent inséparables. À l’origine du monde, des principes d’attraction font que des particules vont former des atomes, qui vont former des molécules ; le principe d’attraction est à la source de nos

attachements. Il y a aussi un principe de destruction, de choc, de violence, le fait que des particules de matière ont détruit, paraît-il, celles de l'antimatière. Dès le début, on voit que le monde n'existe que dans et par cette imperfection. Si le monde était parfait, ce serait une machine totalement déterministe et dénuée d'intérêt.

Le monde court toujours le risque du désastre et la chance du salut. C'est l'histoire de la vie, l'histoire des civilisations, et nous en faisons partie. D'ailleurs, même dans la vie, il y a une solidarité des écosystèmes, ce qui n'empêche pas les animaux de s'entredévorer. Il y a une unité à l'origine de la bonté, de la cruauté, du bien et du mal. Et nous pouvons séparer ces deux idées, tout en sachant que nous continuons à faire du mal. Si je mange une grillade de bœuf ou du saumon d'élevage, je sais que ces animaux sont soumis à un système concentrationnaire peut-être plus horrible pour eux qu'Auschwitz : c'est fondé sur un mal. Walter Benjamin disait qu'il y a un fond de barbarie dans toute civilisation ; même les créations géniales de grands artistes, disait-il, se fondent sur l'exploitation et l'esclavage. Tout ceci ne peut pas être séparé, j'en suis tout à fait conscient. Nous sommes en lutte permanente avec le mal qui est potentiellement en nous.

Quel est le fondement éthique de tout cela, qui pourrait être formulé en principes, mais qui existe en nous avant tout principe ? Il existe déjà dans les sociétés animales, chez les mammifères : c'est le principe de solidarité et de responsabilité. Les loups peuvent se combattre entre eux pour la primauté de la nourriture, mais ils sont unis contre l'ennemi : solidarité et responsabilité. Si je suis solidaire, je suis responsable de tout. Les sociétés humaines les plus anciennes, les plus archaïques l'ont vécu, dont les membres se sentaient frères car descendants d'un ancêtre commun. Que nous dit le mot « patrie » ? Que la nation suppose un principe paternel de juste autorité et un principe maternel d'amour : « Allons enfants de la patrie » nous fraternise. Tout ce qui est communautaire nous solidarise et, en même temps, nous responsabilise. Je peux le formuler en principe, mais je dis que cela existe en moi avant tout principe, comme en tout être humain. Certains ressentent plus fortement la pulsion solidaire, d'autres plus fortement la pulsion égocentrique.

Dans notre civilisation occidentale développée et mondialisée, on observe un sous-développement de tout ce qui est solidaire et communautaire et un surdéveloppement de tout ce qui est égocentrique et égoïste. Ce n'est pas l'individualisme en soi qui est mauvais, car il peut permettre la responsabilité et l'autonomie, c'est l'égoïsme et la fermeture sur soi. Voilà comment je peux me situer, puisque je ressens en moi cette pulsion fraternaliste. D'autres le ressentent

plus fortement : mon épouse, par exemple, qui a pour autrui une extraordinaire pulsion de dévouement concret ! Alors que la mienne est plutôt intellectuelle.

Je dirais que la recherche de la vérité est aussi un principe éthique très important. Se tromper revient à faire le mal en voulant faire le bien ; or on sait que l'enfer est pavé de bonnes intentions ! Mon *Éthique*[6] est fondée sur ce problème : il ne suffit pas de vouloir le bien. C'est l'erreur de l'éthique de Kant : la bonne volonté ne suffit pas, car les moyens à mobiliser pour réaliser le bien peuvent nous tromper. Donc l'éthique risque l'erreur. Chacun peut se tromper, même en voulant faire le bien. C'est d'ailleurs pour cette raison qu'existent un principe de précaution et un principe de recherche de vérité, d'information et de connaissance. Il y a une phrase des *Pensées* qui est très peu comprise : « Travaillons à bien penser : voilà le principe de la morale. » Pascal ne veut pas dire qu'il suffit de bien penser, mais que, pourvu de bonnes intentions, il convient de bien penser et de ne pas se tromper. Or je sais que je peux me tromper.

T. R. : Je suis bien d'accord, la bonne intention ne suffit pas. Sans le « bien pensé », les bonnes intentions peuvent provoquer les pires horreurs. Certes. Mais j'ai deux questions. Quand vous dites « la patrie », « enfants de la patrie », « solidarité », vous essayez de traduire en termes éthiques les différents sentiments d'appartenance que vous placez en amont des principes, de fait, il s'agit presque d'une éthique de l'appartenance. Aujourd'hui, au nom de ces appartenances, on observe pourtant l'émergence d'un populisme qui est sans doute la maladie la plus répandue parmi les peuples de l'Ouest, de l'Est, du Nord comme du Sud. Cette dérive est dangereuse. Toutes les notions que vous venez d'invoquer sont ici utilisées non pour s'ouvrir, mais pour se fermer, se protéger ou exclure. Les belles notions et les belles valeurs se retournent contre elles-mêmes. Ce qui m'amène au second point : je suis issu d'une tradition religieuse où l'éthique est donnée comme une orientation *a priori*, à partir des textes révélés. Je me suis aperçu, un peu comme vous l'avez relevé pour l'intention insuffisante, que la compréhension des principes ne suffit pas à garantir leur efficacité dans la pratique. Il faut appréhender et comprendre le réel, la réalité, le contexte. Quand vous dites : « Il faut *bien* comprendre », ce *bien* est-il éthique ? Est-il qualitatif ? De quoi parle-t-on au juste et quelle est votre échelle de valeurs ? Que veut dire « bien comprendre » pour l'humaniste ?

E. M. : Comprendre la complexité, comprendre le contexte, c'est-à-dire ne pas se contenter d'une vision unilatérale, de mutiler les choses, voilà ce que comprendre veut dire…

T. R. : C’est-à-dire une compréhension neutre, sans valeurs, sans éthique ?

E. M. : Non, non, non… C’est un complément à l’éthique. L’éthique ne se suffit pas, la bonne volonté ne se suffit pas. Il faut *en plus* qu’elles soient armées pour pouvoir réaliser leurs fins, sinon l’action leur échappe et conduit à des erreurs fatales…

T. R. : Pourriez-vous donner des exemples du « bien comprendre » la réalité pour agir éthiquement ?

E. M. : J’ai connu des camarades qui étaient communistes. Ils étaient persuadés d’agir pour l’émancipation de l’humanité, sans savoir qu’ils travaillaient à son esclavage. Ils croyaient en leurs idées, mais ne voulaient pas voir ce qui se passait en Union soviétique. « Bien comprendre », à ce moment-là, c’était ne pas refouler les informations sur ce qui se passait en Union soviétique, voilà ce que je veux dire.

Mais je voudrais revenir sur votre premier point, car je suis plus d’accord avec vous que vous ne le pensez. Au début, s’il y a solidarité et responsabilité, c’est au sein d’une même communauté, qu’il s’agisse des sociétés archaïques ou d’autres sociétés. D’ailleurs, le précepte biblique : « Tu ne tueras point » n’est valable, à l’origine, qu’à l’intérieur du monde hébreu, puisque Moïse tue un Égyptien qui maltraite un Juif. Vous avez donc raison d’insister sur un point fondamental : aujourd’hui, il s’agit de dépasser le critère qui enferme l’éthique, en quelque sorte, sur la base d’une solidarité avec les siens fondée sur l’hostilité aux autres, à l’ennemi, à l’étranger, à l’« envahisseur »… Comprendre qu’il n’y a pas d’« étranger », c’est pour moi le fondement d’un humanisme régénéré.

Une chose m’a beaucoup plu dans la Constitution équatorienne du président Rafael Correa. Il a dit : « Nous voulons vivre dans un monde où il n’y aura plus d’étrangers. » Cela ne veut pas dire que l’autre sera comme nous, mais qu’on ne le traitera pas comme quelqu’un qu’il convient de rejeter. Là est aussi le fondement de mon éthique : comment dépasser cette éthique close qui devient antiéthique, parce qu’elle se ferme à l’autre ? Je ne néglige pas la notion de populisme, à laquelle tout le monde recourt plus ou moins. Au sens littéral, si l’on y réfléchit, être populiste n’est pas vraiment mauvais, puisqu’il s’agit d’être pour le peuple. Historiquement, les mouvements populistes d’Amérique latine ont été les premiers à réhabiliter les peuples indigènes par rapport à la domination des colons.

Pour moi, le mot « populiste » n’est pas négatif en soi ; je pense qu’il serait bon de trouver un mot adéquat qui englobe les notions de racisme, de xénophobie et de nationalisme dans leurs formes nouvelles et leur nouveau

contexte, particulièrement en Europe. C'est une question de vocabulaire. Ainsi, quel mouvement représentait, avant-guerre, ce que nous appellerions aujourd'hui l'« obscurantisme » ? Le maurrassisme, qui se présentait comme un « nationalisme intégral ». Intégral ! Il se fondait sur l'idée que non seulement les étrangers, mais aussi les Juifs et les « métèques » polluaient tout. Donc il excluait. Une partie de ces nationalistes s'est reconnue dans les partis fascistes, eux-mêmes ultranationalistes. Je me rappelle une époque où le mot « fasciste » recouvrait tout ! Plusieurs années après la Libération, quiconque contestait les dogmes communistes, à commencer par de Gaulle, pouvait être qualifié de fasciste ! Aujourd'hui, nous ne disposons pas du mot adéquat pour désigner la globalité de la chose. Notre embarras est tel que je suis moi-même obligé de parler d'ethnocentristes, de nationalistes fanatiques, *etc.* Nous avons un travail sémantique et épistémologique à faire. Même si nous ne sommes pas d'accord sur le mot « populisme », j'accepte le sens que vous en donnez, puisque nous sommes d'accord sur le fond.

T. R. : Je fais la différence entre « populaire » et « populiste »…

E. M. : Je vous donne le droit de dire le mot « populiste ». Je dis que je m'en méfie, parce que ce mot a une grande noblesse historique. Nous sommes d'accord sur le contenu, mais je n'ai pas encore trouvé de mot lié à cette réalité ancienne, qui a créé des formes nouvelles dans la crise mondiale, pour qualifier ce que certains nomment des « néofascismes »… Je reviens toujours à mon idée d'ouverture/fermeture : la communauté close porte en elle un bien qui est le mal – qui est un mal pour autrui… Et c'est pourquoi il faut avoir une conception complexe ; je dirais qu'il faut toujours l'intégrer dans une vision de l'humanité, car l'humanité est une communauté de destin concrète.

T. R. : Les questions de terminologie sont essentielles, nous l'avons plusieurs fois vérifié au cours de notre entretien. Je fais la différence entre le concept positif de « populaire » et celui de « populiste », qui me paraît plus problématique car j'y vois l'instrumentalisation de sentiments populaires. Je crois que le populisme se définit par quatre caractéristiques.

Tout d'abord, il s'agit d'une vision binaire du réel, fondée sur le « eux et nous » : je ne me définis pas par moi-même, mais par opposition à un « eux » qui joue le rôle de repoussoir.

La deuxième caractéristique est la simplification. Les problèmes complexes trouvent des réponses simples, simplistes, simplificatrices : « nos » problèmes viennent forcément d'« eux ». C'est le fameux sketch de Fernand Raynaud sur le boulanger étranger qui « mange le pain des Français » : belle illustration de la

tentation xénophobe fondée sur la perception binaire et simpliste.

Le troisième trait du populisme est la gestion émotionnelle du fait politique. On nourrit les peurs, on les entretient en stigmatisant cet « autre » qui met en danger notre identité, notre patrie, notre société. Le populisme d'aujourd'hui, lorsqu'on écoute par exemple Marine Le Pen ou que l'on observe le populisme qui s'installe en Grèce et, gravement, en Suisse, c'est ce discours implicite véhiculant l'idée que nous sommes en danger car « ils nous colonisent ». La politique émotionnelle a remplacé le débat idéologique, la confrontation des idées et des visions : elle repose sur une idéologie de la peur. On parle aux « tripes » des peuples et non à leur raison.

Le quatrième élément est le culte de la posture victimaire : « ils » « nous » menacent, « ils » sont dangereux et « nous » sommes des victimes. On déresponsabilise le citoyen qui se sent attaqué, assiégé, et on lui présente le coupable potentiel.

La globalisation, la perte des repères, les nouveaux modes de communication amplifient l'impact du populisme moderne. Dire : « J'appartiens à cette société, à cette patrie, à cette communauté de solidarité » ne veut plus rien dire en soi ; les populistes peuvent l'instrumentaliser dans le sens voulu, utiliser vos mots avec un sens et une intention moins nobles que les vôtres, déformer des notions aussi nobles que la « solidarité nationale ». C'est dangereux et surtout trompeur. Je connais même des citoyens français musulmans qui votent pour le Front national en m'expliquant que le problème est l'émigré qui non seulement met en danger la France, mais également l'acceptation de l'islam. Ils pensent devoir célébrer leur côté « franchouillard » – et j'y mets des guillemets, car c'est leur vocabulaire. C'est assez déroutant et, au fond, très grave.

Il faut donc élargir notre champ de vision. On ne peut s'en tenir aux formules de l'humanisme ordinaire qui peuvent être récupérées, exploitées et trahies. Les moyens de communication de masse le permettent désormais avec d'autant plus de puissance. Le populisme, au sens où je l'entends, se nourrit et s'entretient par l'usage des médias, lesquels, bon gré mal gré, entrent dans la logique de la surenchère. Et les politiques n'ont pas le courage de se confronter à cette réalité.

— *Parce que, consciemment ou pas, ils sont subordonnés aux médias…*

T. R. : Oui, parce que subordonnés aux médias. Parce qu'ils sont dans le temps de l'élection, parce qu'il est difficile de se positionner dans ce débat complexe…

— *À plus d'un titre, parce qu'il suppose notamment des analyses transversales et des définitions préalables et partagées. Le rôle des médias est de participer, au nom de l'information et de l'« objectivité » rêvée, à une*

nouvelle forme d'aliénation – dans le sens où l'entend Hartmut Rosa, par exemple : le fait pour l'homme d'être dépossédé de ce qui constitue son humanité. L'accélération de la technologie, couplée avec le pouvoir des médias, aliène en nous privant de nous-mêmes et, ainsi, déshumanise. Sur ce point, nombre de philosophes et de penseurs contemporains se rejoignent – Bourdieu et tant d'autres –, bien que par des approches parfois différentes. Edgar Morin, rejoignez-vous cette définition du populisme ?

E. M. : Oui, pleinement. Mais ce que vous appelez populisme, je ne l'appelle pas ainsi ; ce sont des vices réels liés à cette « refermeture » xénophobe, agressive, raciste, *etc.*

J'ajouterai deux éléments. Chacun sait que, sans la crise économique de 1929, jamais Hitler, chef d'un petit parti marginal, ne serait arrivé au pouvoir en Allemagne, jamais la guerre civile n'aurait déchiré l'Espagne. La crise mondiale a donc été un élément déterminant de ce qui a finalement produit la Seconde Guerre mondiale.

La crise que nous traversons aujourd'hui – pas seulement la crise économique, qui amplifie ces phénomènes – est une crise globale de l'humanité. Et, dans cette crise globale, nous avons perdu nos structures. L'Occident avait réussi, un temps, à convaincre les différents peuples que le progrès était l'unique loi de l'Histoire et que tout irait mieux dans le futur. Le monde arabe a cru au socialisme arabe, a cru à la démocratie arabe, puis ce futur s'est effondré. Il ne s'est pas seulement effondré au Maghreb, il s'est effondré en France, il s'est effondré partout. Or, quand le futur s'effondre, quand le présent est malade et angoissé, il ne reste que le passé pour se réfugier.

Enfin, j'ajoute que la pensée politique est en crise, parce qu'elle s'est totalement *vidée*. La pensée qui voulait transformer positivement le monde, à savoir la pensée de la gauche, du socialisme, du communisme, s'est autodétruite. La social-démocratie s'est épuisée. Le communisme a explosé. La pensée politique s'est à ce point et partout désintégrée qu'elle a fait place à l'économie, mais pas n'importe quelle économie : l'économie dite néolibérale, qui croit que le marché et la croissance peuvent tout résoudre. Cet économisme-là aggrave la crise qu'il a suscitée…

La crise, le vide total de la pensée politique démocratique, de la pensée politique de la gauche, font aussi le lit de ce que vous appelez le « populisme ». Je crois cette forme de régression très dangereuse, parce que, je le répète, ce n'est pas parce qu'un phénomène est encore minoritaire qu'il le restera. Non que le processus qui conduisit à la Seconde Guerre mondiale soit appelé à se reproduire de la même façon. Ce qui était en cause, c'était l'expansionnisme

de l’État allemand qui voulait, comme la France ou l’Angleterre, disposer de colonies… mais en Europe ! Au Japon, qui a manifesté le même désir, nous avons répondu : « Non, c’est très bien pour nous, mais très mal pour vous ! » La guerre mondiale est née de cela.

Notre situation est très différente, nous ne savons pas très bien ce qui nous attend. Mais, sur le plan de l’économie : mêmes erreurs, mêmes illusions, même incapacité de comprendre, de penser ce qui se passe… Voilà ce qui m’épouvante. Et voilà pourquoi le mot « populisme » me semble si faible, face à cet objet énorme. Car si ces partis que l’on peut qualifier plus ou moins justement de néonazis arrivent au pouvoir… Regardez ce qui se passe en Hongrie avec Viktor Orbán qui, pour échapper à toutes les décompositions qu’apporte le néolibéralisme économique, renforce l’autorité de l’État et réduit les libertés. C’est un premier exemple de système autoritaire qui s’installe à la faveur de cette crise. Les mots d’« autoritarisme », ou peut-être de « dictature », différeront du passé, peut-être n’y aura-t-il pas de système totalitaire. Il y a là un danger énorme que le mot de « populisme » ne parvient pas à désigner.

T. R. : Je suis d’accord avec l’essentiel de votre analyse. En vous écoutant, je pensais à la réflexion de Marcuse dans *L’Homme unidimensionnel* : oui, il y a un vrai problème avec la terminologie et l’usage des mots. En multipliant les publications, en permettant la diffusion de livres, on donne l’impression aux citoyens que l’on a ouvert le champ de la pensée et donc des libertés. Il se pourrait néanmoins que ce soit un grand piège de l’époque moderne : la restriction de l’usage des mots, le formatage de leur définition, leur uniformisation d’une façon qui ressemble aux « modes » qui s’imposent au goût général. C’est troublant et très inquiétant.

Cela étant, l’usage du mot « populisme », comme attitude et comme réalité, en amont des tendances et des dangers dont vous avez parlé, peut se justifier. Le mot, dites-vous, n’est pas assez fort pour décrire les conséquences potentielles. S’il s’agit de mettre en évidence les suites probables de l’arrivée de tels mouvements au pouvoir, vous avez raison. Mais il est question pour moi d’analyser un mouvement général dont certains partis ont le leadership et qui, malheureusement, gangrènent de plus en plus les partis dits traditionnels. Ce que vous dites enfin des causes objectives, comme des crises qui précèdent et souvent provoquent ces attitudes, est un fait confirmé par l’Histoire, en Occident comme partout à travers le monde…

---

1. Jan Patočka, « Fragment sur le langage », in *L’Écrivain, son « objet »*, essais, POL, 1990.

2. Éditions de Minuit, 1996.

3. Presses du Châtelet, 2011.

4. Presses du Châtelet, 2009 ; Archipoche, 2011.

5. *Cf.* Axel Honneth, *La Lutte pour la reconnaissance*, Folio Essais, 2013.

6. *La Méthode*, VI. *Éthique*, Seuil, 2004.

4
REPENSER LE MONDE : LES MÉSAVENTURES DE LA DÉMOCRATIE

TARIQ RAMADAN : Il est un point sur lequel je ne suis pas sûr que nous soyons d'accord. J'aimerais connaître votre avis sur cette question. Lorsque j'analyse les crises du monde arabe, je suis inquiet, pour ne pas dire sidéré. Un débat très stérile oppose les laïcs et les islamistes qui justifient, au fond, la pertinence de leurs positions par la critique du camp adverse. Politique émotionnelle, alimentation des peurs, surenchère des postures victimaires : en Égypte, en Tunisie, partout dans la région, on assiste à des débats faussement idéologiques aux vrais relents populistes, au sens où j'ai défini ce terme tout à l'heure. Alors que la crise frappe ces pays de plein fouet, on ne parle pas de lutte contre la corruption, de choix économiques, de modèles d'éducation, du rôle des femmes, de la culture, *etc.* Les vraies questions sont absentes et l'on préfère s'écharper sur les structures de l'État et la rédaction de constitutions. On a fini, presque unanimement, par accepter le rôle majeur que sont censés jouer les institutions de Bretton Woods, la Banque mondiale et le Fonds monétaire international. Et la démocratie devrait sortir miraculeusement gagnante de cette évolution qui n'est, dans les faits, que la même aliénation sous de nouveaux vêtements…

Je vis en Occident, je suis un Européen et je constate tous les jours deux réalités que l'on ne peut passer sous silence si l'on parle de démocratie ou de liberté. La première est le pouvoir immense du champ économique sur toutes les structures politiques. On peut bien parler de démocratie et du pouvoir de l'État, mais ce dernier est relatif et les multinationales, les banques et les technocrates sont bien les maîtres du jeu, la dernière crise nous l'a encore confirmé si nous avions quelque doute. Le second constat est directement lié au premier : la sécularisation a signifié la séparation de l'autorité religieuse et de l'autorité de

l'État, et ce fut un progrès majeur.

Aujourd'hui, néanmoins, on s'aperçoit que la place de la religion n'est pas restée vide et que c'est l'autorité de l'économie qui impose ses dogmes à l'État. Or cette autorité est tout sauf démocratique ; les décisions y sont loin d'être concertées et transparentes. Le président Bill Clinton a déclaré un jour que les États-Unis étaient gouvernés par 1 % de la population américaine : il faisait allusion aux riches, au monde de la finance et de l'économie. On voulait un État libéré du contrôle de la religion, le voici sous contrôle de la nouvelle Église de l'économie et de la finance. Tous les États sont littéralement pris à la gorge et leur marge de manœuvre est très réduite.

Le résultat et le constat sont alarmants : la délégation de pouvoir octroyée par les citoyens à l'État est relative, sinon marginale et fantasmée, la transparence est absente, l'essence démocratique des processus de décision est souvent un leurre et l'absence d'éthique en politique est désormais la règle partout. « L'éthique ne suffit pas, dites-vous. Ce qu'il faut, c'est bien comprendre le monde, emmagasiner la connaissance nécessaire de tout ceci… »

EDGAR MORIN : Emmagasiner, mais articuler.

T. R. : Soit. Mais, de là où je me situe, je veux sortir de ce cercle vicieux. Certes, il faut séparer autorité de l'État et autorité religieuse ; encore faut-il éviter le divorce de l'État, de la politique et de l'éthique. De même pour l'économie et, enfin, toutes les sphères de l'activité humaine. La résistance aux populismes de tout genre est, à mon sens, une résistance de l'intelligence, de la raison raisonnable qui s'appuie sur l'éthique, sur des valeurs, des principes – des vertus, dans le langage des Anciens. C'est vrai pour la politique comme ça l'est pour la finance, les médias, les cultures et les sports… Dans la logique de votre propos, je ne peux « bien comprendre » que si, en conscience, je dispose de principes, d'une échelle de valeurs ; sinon, ma compréhension même finit par être technique, instrumentale, factuelle et presque mécanique.

Le propre de l'observation humaine est la reconnaissance de la subjectivité consciente et en conscience. Toute objectivation ou subjectivité sans le postulat de la conscience, qui forcément évalue ou doit évaluer, ouvre selon moi une voie à la dérive, c'est-à-dire à la déshumanisation, à notre transformation en sujets émotionnels répondant, réagissant à des stimuli plus qu'à des idées. Les idées appellent la conscience et la conscience a besoin de principes, d'une éthique. C'est tellement évident aujourd'hui, avec l'information de masse : comprend-on des faits ou des processus ? Réagit-on à de simples faits divers ou à des histoires humaines complexes ? Comment « bien comprendre » et « articuler » ces

données ? Le peut-on ?

E. M. : Bien sûr. La connaissance ne réside pas dans l’accumulation des informations, mais dans la capacité à les intégrer, à les contextualiser dans un ensemble qui la rende visible. C’est, au fond, le travail des journalistes, des éditorialistes. Cela relève de leur éthique interne. Quelles sont les conditions de l’information véridique ? La seule condition, c’est la pluralité des sources d’information. Sans pluralité, on peut répandre les plus incroyables bobards. C’est ce qui s’est passé avec l’Union soviétique, avec la Chine maoïste. La Révolution culturelle a été chantée comme une merveille par une grande partie des intellectuels français, alors que les morts se comptaient par millions. La pluralité des sources d’information plus la pluralité des moyens d’expression, des journaux de différentes opinions, plusieurs chaînes de télévision : telle est la condition politico-sociale d’où peuvent surgir de bonnes informations. Mais il n’existe aucun moyen éthique de dire : « Moi, je vais produire de la bonne information. » J’ai cité l’exemple de l’Équateur. J’admire ce qui s’y passe, à une réserve près : le président Correa a commencé à dénoncer certains journaux d’opposition, les accusant de répandre des contrevérités. C’est sans doute vrai, mais je pense qu’il faut sacraliser la liberté d’information. Le sacré, c’est là où je mets de l’éthique…

S’agissant de la question démocratique, je dirais que la démocratie a besoin d’un long enracinement historique. Elle a pu se développer à travers des épisodes comme la guerre de Sécession aux États-Unis et dans des pays qui n’ont pas connu d’invasions extérieures, comme l’Angleterre. La France, qui est le pays où la démocratie a jailli dans sa plus merveilleuse expression, a aussitôt sombré dans la Terreur et le bonapartisme – puis, plus tard, dans le vichysme. L’Allemagne, qui était le pays le plus cultivé d’Europe, a sombré dans l’hitlérisme. On a vu aussi, en Grèce, la dictature des colonels. Aussi, parler de la démocratie européenne comme d’une sorte d’héritage acquis n’est pas exact. Le grand problème, c’est l’enracinement démocratique. Je me rappelle ce que proposait Soljenitsyne à l’époque de l’Union soviétique : « Commençons par la base, commençons par la municipalité… »

T. R. : La démocratie participative…

E. M. : Exactement. La démocratie, dans nos pays, est stagnante : pas assez de diversité, trop de corruption… Non seulement les citoyens sont démoralisés, mais ils ne disposent pas de moyens d’information sur des problèmes scientifiques et techniques tels que le nucléaire.

Pour en revenir au « printemps arabe », les éléments animateurs et moteurs de ce réveil ont été avant tout une jeunesse « moderne », appelons-la « laïque » car d'abord peu religieuse. Les jeunes Égyptiens que l'on voit, sur un film, entraîner des adultes sur la place Tahrir ont réalisé une révolution qui a abouti à des élections. Celles-ci ont porté au pouvoir des partis à composante religieuse, comme il y a en Europe des démocrates-chrétiens, avec la crainte bien compréhensible que ces partis islamistes, une fois au gouvernement, puissent stopper la machine démocratique. (À ce sujet, il y a une contradiction terrible que l'on n'a pas voulu voir en Algérie où, lorsque est advenue la liberté, les islamistes ont été empêchés de prendre le pouvoir. On leur a interdit d'établir une dictature en établissant une autre dictature. Terrible contradiction !)

Aujourd'hui, la situation de ces pays est aléatoire et incertaine, la crise économique et la crise du tourisme sévissent, *etc.* Le problème de fond n'est pas tant religieux, je dirais qu'il tient à l'équilibre entre tradition et modernité, tradition et développement, chacun de ces termes ayant ses qualités et ses lacunes. Appliquer le modèle moderniste occidental et détruire les valeurs profondes, les richesses culturelles d'un pays, me paraît être quelque chose d'abominable. Je pense que la solution consisterait à sauver le meilleur des traditions. Regardez ce qui se passe au Maroc, qui commence à être sérieusement érodé par l'invasion du profit ! Il y a donc des valeurs à sauver et, selon moi, les meilleures sont les droits de l'homme, les libertés, une police et une justice non corrompues… Un « meilleur » qui bien souvent n'existe pas plus en Occident !

Il faut respecter le passé, préserver le meilleur des traditions. Mon but, je l'ai exposé dans *La Voie*, c'est l'idée de symbiose des civilisations, par opposition à la destruction de la dominée par la dominante, à l'érosion des peuples en situation d'infériorité économique par les dominations – situation qui, du reste, ne cesse de s'aggraver. C'est ainsi que l'on voit des sociétés chinoises, coréennes ou saoudiennes acheter des terres en Afrique pour les besoins d'une production d'exportation à leur unique profit, détruisant par là même l'autonomie vivrière des nations africaines. Je pense qu'une nation non européenne doit protéger son autonomie vivrière et, pour cela, sauvegarder sa paysannerie et lui apporter les connaissances techniques actuelles, en particulier l'agroécologie, c'est-à-dire le respect des sols, de la biodiversité, *etc.*

CLAUDE-HENRY DU BORD : *Il n'y a donc pas de démocratie sans enracinement. Mais n'est-elle pas aussi, d'abord et toujours, un projet et plus précisément un projet évolutif, à construire sans cesse en fonction des valeurs propres à chaque tradition, à chaque culture (de préférence au mot « civilisation », qui ne me paraît pas assez englobant), mais à partir d'un fonds commun de principes ?*

T. R. : Sur la question de l'information et de la diversité des sources, je suis bien entendu d'accord avec Edgar Morin. Pour procéder ainsi, il faut néanmoins être conscient de trois données qui, de fait, nous font aborder les médias de façon différente : l'information reçue reflète toujours le point de vue d'un journaliste, d'une rédaction ou d'un journal d'opinion ; se faire une idée juste exige de multiplier les points de vue ; enfin, l'idée d'une plus grande justesse des faits, cette quête d'une plus grande objectivité, est une exigence de la conscience qui s'appuie sur des valeurs. On ne sort donc de l'emprisonnement de l'information unilatérale ou massive que si, somme toute, on se trouve déjà en dehors : le cercle est vicieux. Sans compter que le flot quotidien de l'information, la masse de données qui nous atteignent chaque jour est littéralement trop dense, trop lourde, insoutenable pour le cerveau humain. Les neurosciences étudient aussi les limites de nos capacités cérébrales à recevoir et à trier les informations. Or, non seulement leur masse est difficilement gérable, mais en sus nous ne sommes pas formés à gérer et à comprendre l'information, ses moyens, son fonctionnement et encore moins son ancrage social, économique et politique. Les systèmes éducatifs n'équipent pas les citoyens des outils nécessaires pour protéger leur autonomie vis-à-vis de l'information et des médias.

Sur le plan des principes de la démocratie et de sa réalisation concrète, pour revenir à votre question, le problème est réel et profond. Nous célébrons les structures et les statuts, comme la démocratie ou la citoyenneté, mais nous ne nous donnons pas les moyens d'en acquérir les conditions élémentaires, celles qui permettent leur réalisation. Le statut de citoyen ne me suffit pas, c'est pourquoi je parle d'éthique de la citoyenneté et je pense que les systèmes éducatifs doivent renouer avec l'enseignement de valeurs, de principes et d'objectifs qui sont en fait liés à la compréhension de la notion de responsabilité individuelle et collective. Il faut éduquer et instruire des sujets dont l'autonomie, en tant que sujets, est de reconnaître certains devoirs. Le rapport à soi et à la collectivité n'est pas un rapport de bon sentiment, de solidarité momentanée, mais un rapport de conscience, de responsabilité, de devoir, qui doit habiter l'intelligence de l'individu.

E. M. : Permettez-moi de réagir. L'énorme quantité d'informations, cette pluie quotidienne que remplace la pluie du lendemain, pose en effet un problème. Il y a dissolution. Mais ce ne sont pas les médias en eux-mêmes qui sont mauvais, c'est le fait que nous vivons dans une civilisation du « jour le jour », de l'immédiat – car tout pousse à vivre dans l'immédiat, à oublier le passé et le futur. Je pense bien souvent que les médias traduisent et exagèrent à leur façon le mal-vivre d'une civilisation.

Quant au « citoyen », je dirais que ce terme comporte en lui-même droits et devoirs, donc une éthique. Être citoyen, c'est être conscient de ses droits et de ses devoirs. La cité n'a pas pour simple rôle de l'aider, de le rendre libre, de le protéger, lui-même est censé contribuer à la cité.

Autre point sur lequel a justement insisté Claude Lefort : la démocratie n'a pas de vérité, elle permet à la vérité d'un parti devenu majoritaire d'être la vérité pendant un temps donné. C'est cet aspect « vide » de la démocratie qui est très difficile à enraciner. Pourquoi ? Parce que, si vous acceptez la démocratie, il faut devenir tolérant dans les trois sens du mot. Le premier a été défini par Voltaire : ce que vous dites me répugne profondément, je le déteste, mais je suis prêt à me sacrifier pour que vous ayez le droit de le dire – c'est le droit à la parole. Deuxième sens : la démocratie ne peut pas vivre sans diversité ou conflits d'idées et, par là même, quelque chose relève en elle d'une obligation de tolérance. Troisième sens : savoir reconnaître la part de vérité contenue dans l'idée ennemie, même quand celle-ci se présente sous un aspect délirant et fou. C'est un peu ce que disait Pascal : « Le contraire d'une vérité n'est pas l'erreur, mais une vérité contraire. » En d'autres termes, la tolérance est facile pour l'indifférent, qui se moque de tout ; pour celui qui a des convictions, c'est une souffrance, mais une souffrance qu'il faut accepter !

Tout cela se combine pour illustrer la difficulté où nous nous trouvons. Nous avons cru que nous approchions de la « fin de l'Histoire » et Francis Fukuyama, à sa façon, a ajouté à ce mythe en maintenant l'idée qu'en dehors de la démocratie représentative il n'y avait rien de mieux à trouver. Moi, je crois que la fin éventuelle de l'Histoire dans la mondialisation devrait apporter une métahistoire, voire une métamorphose…

Nous vivons des temps difficiles pour qui a des convictions car il faut pouvoir accepter, douloureusement, des points de vue antagonistes. La tendance française est prohibitrice, alors qu'aux États-Unis il est possible de trouver *Mein Kampf* dans les librairies et que l'on peut exprimer des idées interdites en France. Je pense que la loi Gayssot est malsaine, comme le sont toutes les lois prohibitives.

En quelques mots : difficultés de la démocratie enracinée, difficultés de la tolérance, libertés démocratiques, crises mondiales, crises de la pensée politique, crises de l'économie… Nous sommes dans un monde tragique. « Nous entrons dans le cœur des ténèbres », disait Heidegger peu après la Seconde Guerre mondiale, alors que nous semblions nous diriger vers une époque de Lumières. Je pense qu'il disait vrai, mais, dans ces ténèbres, nous avons quelques lampes de poche que nous devons utiliser.

T. R. : Vous avez raison de relever qu'il faut analyser les informations et les médias au cœur d'un système ou de l'état d'une civilisation : seul le regard holistique peut nous aider. Cette remarque est essentielle. Je voudrais également dire un mot sur le caractère théorique de la démocratie. Ce que vous dites est intéressant, mais vous mêlez plusieurs ordres. La démocratie n'a pas de vérité car, au fond, par l'essence de ses principes, elle est une structure qui gère les opinions, non la vérité. Les trois sens du mot « tolérance » que vous soulignez n'ont pas tous trait à la tolérance sociale ou politique. Ce que vous dites de la « souffrance » que doit assumer l'individu pourvu de convictions est relatif à la tolérance politique, plus précisément à la tolérance dans le champ social et politique. C'est le cas de figure de la fameuse citation que vous attribuez à Voltaire (on pense aujourd'hui qu'elle n'est pas de lui car on ne la retrouve nulle part dans son œuvre) : se battre pour que l'autre puisse exprimer une opinion différente de la sienne relève effectivement de la tolérance des opinions. La position de Pascal est différente, puisqu'il s'agit d'un rapport religieux et philosophique à la vérité ; le rapport à la vérité d'autrui est d'un autre ordre et nécessite plus que de la tolérance, surtout dans les rapports interpersonnels d'êtres humains égaux. En d'autres termes, la gestion de la diversité des opinions, ainsi que devrait se présenter l'espace démocratique, est d'une autre nature que la gestion des convictions et des rapports à la vérité. Sur ce dernier point, on ne peut se satisfaire de la notion de tolérance… ou de l'idée qu'il y aurait quelque part une « absence de vérité ».

E. M. : La démocratie n'a pas de vérité, mais nous qui sommes tolérants avons une vérité liée par des mots…

T. R. : Cela signifie quand même que l'on accepte la vérité de l'autre avec « souffrance », comme vous dites. C'est d'ailleurs l'étymologie du verbe « tolérer » : « souffrir la présence de ». Est-ce vraiment ce que l'on attend d'une relation entre deux êtres portant des vérités différentes, ou même entre deux concitoyens ? C'est très problématique car la notion de tolérance induit un rapport d'autorité, un rapport de force entre celui qui « souffre » et celui qui « est souffert »… Or je ne veux être ni souffert, ni toléré, ni accepté. Au fond, pour vivre pleinement la tolérance sociale mutuelle dont vous parliez, je dois accéder à la notion philosophique de « respect mutuel » fondé sur un rapport horizontal d'égalité. C'est ce qui sous-tend le propos de Pascal – qui, soit dit en passant, n'a lui-même pas toujours fait preuve de cette « tolérance ». Pour moi, le respect traduit bien mieux le rapport d'égalité car la tolérance émane d'une position d'autorité, d'un statut supérieur qui permet de « tolérer »…

E. M. : Pas nécessairement…

T. R. : La pensée de Locke et de Voltaire, leurs écrits respectifs sur la tolérance sont d'abord liés à l'autorité de l'État, du pouvoir, qui doit laisser les opinions et les vérités divergentes s'exprimer …

E. M. : J'ai donné trois fondements de la tolérance : celui du pseudo-Voltaire, celui de la diversité démocratique et le troisième, qui suppose qu'il peut y avoir des vérités trahies ou modifiées, mais aussi des éléments de vérité dans l'opinion adverse.

T. R. : De fait, vous qualifiez ainsi la tolérance qui mène à ce que j'appelle le respect.

E. M. : Oui, mais je suis tolérant sans détenir aucune autorité !

T. R. : Mais lorsque vous affirmez : « J'ai une pensée différente de la vôtre », êtes-vous en train de me tolérer ? Et si tel est le cas, n'êtes-vous pas de fait dans une position d'autorité, un rapport de supériorité vis-à-vis de moi ? Merci de me tolérer, cher Edgar !

E. M. : Nos différences sont très tolérables, pour l'un comme pour l'autre ! Cependant nous ne sommes pas d'accord sur le mot « tolérer ». Vous supposez que cela implique une position supérieure qui infériorise l'autre ; je pense au contraire que tolérer est une question d'humilité qui consiste à dire : « J'accepte de souffrir pour que le principe de liberté soit sauvegardé. » Vous prenez le sens du mot de façon étymologique, tandis que je le prends de la façon dont il a dérivé dans l'Histoire.

T. R. : Oui, c'est vrai, mais il reste que l'étymologie est importante et que l'expérience historique révèle aussi les possibles usages de concepts tels que celui de tolérance dans son rapport au pouvoir. Mais je voudrais revenir sur la question de la démocratie, que j'ai laissée en suspens, et relever, quant à l'exigence de son enracinement, un élément fondamental à mon sens. Les principes ou les conditions formelles de la démocratie sont à distinguer des modèles historiques de leur application dans tel ou tel pays. Les principes peuvent être les mêmes, mais en fin de compte, il y a autant de modèles de démocratie que de pays. J'ai tenté de mettre en évidence, dans plusieurs de mes ouvrages, les principes permettant d'accéder à la démocratie sans préjuger du modèle. Ils sont au nombre de six : l'État de droit, le suffrage universel, la citoyenneté égalitaire (hommes-femmes, origines ethniques), le principe du mandat dont on doit rendre compte devant le peuple (ce que l'on appelle en anglais *accountability*), la séparation des pouvoirs et, enfin, la séparation des

autorités…

E. M. : Il faudrait ajouter le respect des minorités. C'est très important, surtout lorsqu'on voit la situation des Roms en France…

T. R. : Quand je parle de citoyenneté égalitaire, j'entends bien cela, mais les minorités auxquelles vous pensez sont-elles des minorités citoyennes ou des minorités résidentes ?

E. M. : Les deux. Prenez les Roms : certains ont la nationalité française, certains viennent de Roumanie ou de Hongrie. Quand on pense à la façon dont ce peuple est rejeté depuis des siècles et que l'on voit la chose se reproduire, c'est à mon avis la preuve d'une insuffisance de démocratie.

T. R. : Je suis d'accord avec vous. C'est un point très critique. Dans nos démocraties, nous restons fixés sur le droit de « nos » citoyens, des « nôtres » ; nous avons presque normalisé ou accepté collectivement un traitement différencié pour ceux que nous ne percevons pas comme « des nôtres », soit des citoyens encore perçus comme étrangers, soit des individus qui ont un statut légal de résidents. Je ne suis pas sûr que je les appellerais « minorités » ou que je formulerais cela comme un « droit des minorités », mais il est certain, à vous écouter, qu'il faudrait ajouter un septième principe lié au respect du droit du visiteur, du résident et de l'immigré. Je vais réfléchir à une formulation qui permette d'éviter les usages tronqués de la notion de « minorités ».

Pour revenir à notre propos sur la démocratie, je redis qu'il est crucial de faire la différence entre l'enracinement des principes (nous n'avons, en islam, aucun problème avec les sept principes que j'ai énoncés) et l'enracinement ou l'acculturation des modèles démocratiques. Ces derniers tiennent compte de l'Histoire, des cultures, de la psychologie collective ; et si, en Europe, nous avons un modèle français, mais aussi un modèle britannique, ou néerlandais, ou suisse, cela procède de facteurs liés à ces données objectives de l'évolution singulière des sociétés et des nations.

Dans le monde majoritairement musulman d'aujourd'hui, il est important de comprendre cette distinction et de ne pas confondre la reconnaissance endogène des principes (ce qui est loin d'être une réalité, soit dit en passant) et l'élaboration d'un modèle qui corresponde à l'histoire et à la psychologie des peuples en question. Cela doit être vrai dans le monde arabe, en Afrique, en Asie et, au fond, au Sud comme au Nord, à l'Est comme à l'Ouest. C'est aux peuples, à leurs intellectuels, à leurs élites politiques de s'imprégner du génie de la culture, de leur mémoire, et de penser un modèle qui leur sied, à la condition,

cela s'entend, que jamais – au nom de sa spécificité culturelle – on ne manque à l'un des principes énoncés, comme ce fut le cas du régime chinois qui, au nom de la « culture », revendiquait le droit supérieur et spécifique de ne point respecter les droits de l'homme.

On voit peu de contributions, voire de créativité politique dans les pays majoritairement musulmans pour penser un modèle respectueux des principes fondamentaux inaliénables et, en même temps, adapté aux spécificités de leurs peuples respectifs. En Égypte, en Tunisie, au Maroc, en Libye ou en Algérie, rien d'original, rien d'alternatif. On le voit également en Irak : après la promesse de démocratie, c'est le chaos, les morts quotidiens par dizaines. Où sont donc passés les projets politiques dont les principes sont universellement partagés et les modèles culturellement enracinés ? Je n'en vois pas. Nous sommes dans l'emprunt bricolé et l'aliénation profonde.

Mais il faut également tenir compte d'autres éléments. J'en reviens ici à l'analyse amorcée dans *L'Islam et le Réveil arabe*[1]. Prudemment optimiste depuis le début des manifestations de masse, je ne pensais pas que ces mobilisations, certes motivées par le mécontentement populaire, mais appuyées sur les réseaux sociaux, avaient surgi de nulle part. Je relevais surtout que nos analyses surdéterminaient la dimension strictement « politique » des événements, sans parler de l'arrière-fond économique des processus de transformation ou encore des enjeux géostratégiques. Nous n'avons pas pris au sérieux George W. Bush lorsqu'il déclarait en 2003 vouloir démocratiser le Moyen-Orient. Pour l'administration américaine, il n'a jamais été réellement question de démocratiser la région : les États amis du Golfe ont été protégés, et la politique répressive israélienne n'a pas même fait l'objet d'une critique sérieuse. Il s'agissait de bien autre chose : démocratiser, cela voulait dire rompre avec des dictateurs ingérables et s'assurer un nouveau contrôle en fragilisant les structures et régimes politiques, afin de conserver un accès protégé aux ressources pétrolières ou minières et de se repositionner géostratégiquement.

C'est ce que j'appelle le « modèle irakien » : structures politiques délitées et fragiles, ressources pétrolières sous contrôle et influence diminuée et sans poids dans la région. Parler de démocratie ou de démocratisation est ici une plaisanterie, une distraction stratégique face aux véritables questions. Regardez la Libye, la Syrie et désormais l'Égypte, alors que la Tunisie est très fragilisée : le modèle irakien de « démocratisation » s'exporte à merveille, il protège des intérêts économiques et géostratégiques ô combien plus importants ! La violence se répand, les individus meurent, les élites se déchirent, les militaires se repositionnent, mais les intérêts économiques sont saufs et les divisions internes au monde arabe sont une aubaine géostratégique pour les États-Unis, pour

l’Europe et pour Israël.

J’ai salué la détermination des jeunes qui, au-delà de références idéologiques ou religieuses, se sont unis contre les dictateurs. Je n’enlève rien à cela. Ce « réveil » est réel, même si sa force était aussi l’essence de sa faiblesse : ensemble *contre* l’oppression, sans savoir *pour* quel projet. De plus, la force de cette opposition populaire massive ne l’a pas protégée de la faiblesse, de la naïveté et des analyses géostratégiques partielles. Des jeunes et des moins jeunes sont descendus dans les rues pour la dignité, alors que de grandes puissances se disputent des marchés et des milliards d’intérêts. Ce qui est en jeu, c’est aussi la pénétration des nouveaux acteurs économiques des pays du Bric (Brésil, Russie, Inde et Chine), mais également la Turquie, l’Afrique du Sud, la Malaisie, etc., soit un déplacement du pouvoir économique vers l’Est et des perspectives de bouleversements à l’Ouest.

Aujourd’hui, hélas, l’évolution des faits me donne raison, alors qu’il y a trois ans j’étais critiqué de tous côtés. On me présentait comme un pessimiste, adepte des « théories du complot » et du conspirationnisme. Je n’ai jamais dit qu’il y avait eu complot, mais que les puissances occidentales ont encouragé les mobilisations populaires. J’ai dit, ensuite, que tout n’était pas contrôlé et que le meilleur exemple en était la Syrie, où personne n’attendait une telle mobilisation populaire. Huit mois durant, les Américains et les Européens ont demandé à Bachar al-Assad de réformer son régime. Ce n’est qu’ensuite, en cherchant une opposition digne de confiance, que les positions ont évolué. Bref, l’essentiel de mon propos était de relever que cette évolution ne devait pas être lue en termes politiques – des peuples se soulèvent contre des dictatures et voilà le printemps –, mais bien plutôt économiques : des marchés sont en jeu, la lutte est féroce et nécessite des repositionnements, de nouvelles alliances et de nouveaux partenaires.

Trois ans plus tard, loin de toute lecture romantique du processus de démocratisation, on peut dire, en termes économiques et géostratégiques, que les marchés sont mieux sous contrôle, avec un nouveau rôle pour le FMI et la Banque mondiale. Les divisions entre pays arabes, entre sunnites et chiites, la polarisation aveuglante entre laïques, islamistes et salafis ont fragilisé politiquement et sécuritairement le Moyen-Orient, tout en ouvrant la voie à un meilleur contrôle économique, en ralentissant l’impact potentiel des pays du Bric ou des nouveaux acteurs, et en assurant plus de sécurité à Israël (sans compter que le gouvernement israélien a les mains libres pour poursuivre sa colonisation). Beau printemps en vérité !

On ne peut pas enfermer et tronquer le débat en parlant de « démocratie » comme s’il s’agissait du fin mot du développement et de la civilisation. Les

appels à la démocratie ont souvent été un prétexte, un alibi. Je maintiens qu'il faut être déterminé sur les principes démocratiques et les défendre partout sans approche sélective, mais il faut aussi garder à l'esprit l'approche plus globale qui tient compte de tous les paramètres, notamment pour faire une meilleure lecture de ce qui se passe au Moyen-Orient.

E. M. : À l'époque du printemps – ou du réveil – arabe, j'ai publié un article dans *Le Monde*[2]. Très enthousiaste, j'y citais Hegel saluant rétrospectivement le « splendide lever de soleil » de 1789, mais un lever de soleil suivi de régressions et de tourments. Je disais que ce moment resterait dans l'Histoire comme un germe nouveau, mais qu'il serait détourné, trahi, transformé. J'étais, moi aussi, prudent.

Vous mettez le doigt sur un autre aspect qui est l'impérialisme économique des États-Unis et désormais de la Chine, absolument réel, qui a succédé à la colonisation historique. Il se manifeste par toute une série d'empêchements d'épanouissement de véritables économies nationales. J'ajouterai qu'en l'état actuel la planète souffre de la domination effrénée du capitalisme financier, avec ses sous-produits que sont la soif inextinguible du profit, l'avidité, la corruption, *etc.* C'est pire que tout ce que Marx a pu écrire, lui qui parvenait à voir des vertus dans le capitalisme… S'il demeure un capitalisme « sain » – l'autoentreprise, *etc.* –, on observe surtout une perversion du capitalisme par lui-même et par la domination du profit, de la corruption et de la spéculation financière. Cela pèse aussi, surtout, sur les pays qui ont été dominés économiquement et politiquement. Qu'est-ce que cela veut dire ? Qu'aujourd'hui je repense à la déclaration du candidat Hollande : « Mon ennemi, c'est le capitalisme financier » !

L'autre ennemi, pour moi, ce sont toutes les formes de fanatisme – ethnique, religieux, nationaliste, *etc.* Je dois lutter sur deux fronts, pas sur un seul. Nous sommes menacés des deux côtés, des deux côtés nous sommes encore impuissants. D'une part, racismes, xénophobies, fanatismes religieux et/ou nationalistes vont croissants ; de l'autre, la domination du capital financier asservit les États ! Les pays européens eux-mêmes, qui subissent une énorme hémorragie à cause des paradis fiscaux, tentent de réagir en faisant pression sur des pays comme la Suisse, mais ce n'est que le début timide d'une action qui s'impose au niveau mondial. Des sommes énormes sont dilapidées dans ces paradis, irriguent les mafias de la drogue, et j'en passe !… La folie de l'argent corrompt et pourrit tout.

Tout cela nous ramène à la question des forces susceptibles d'agir dans le sens d'une métamorphose au niveau mondial, par des prises de conscience qui

s'imposent un peu partout et qui doivent confluer. Il faut bien se dire qu'il y a une ambivalence dans cette histoire de démocratie. Officiellement, Bush a fait la guerre contre de prétendues armes nucléaires. C'était un mensonge politique. Bush n'a même pas combattu le tyran qu'était Saddam Hussein, il a mené une guerre de nature géostratégique visant à consolider la domination occidentale sur l'ensemble du Moyen-Orient et surtout sur ses richesses pétrolières. Le thème de la démocratie comme paravent ou comme masque idéologique n'est pas toujours un simple artifice ; dans une certaine mentalité évangélico-américaine court l'idée qu'ils possèdent un bien précieux, la démocratie, et que les autres doivent en profiter. Évidemment, cette idée dissimule des intérêts bien compris, mais est-ce une raison pour évacuer *ipso facto* la question de la démocratie, à cause de tout ce que nous venons de dire ?

Car il reste une question fondamentale : dans quelle mesure les peuples peuvent-ils agir sur leur destin ? Par quels moyens ? Par l'instauration d'une loi parlementaire nationale ou de démocraties participatives locales et régionales ? N'y a-t-il pas, dans les palabres de villages africains, des éléments susceptibles de fructifier pour devenir des éléments originaux de démocratie ? Si vous me dites que la démocratie n'est qu'un masque ou un prétexte, je vous réponds : oui, mais elle n'est pas que cela ; c'est aussi une idée qui reste valable, même lorsqu'elle est utilisée à des fins mercantiles, voire mensongères.

T. R. : Votre dernière remarque me permet de préciser ma pensée. En aucun cas je minimise la question de la démocratie, du régime politique et de ses principes. Au contraire. Ce que je dis, c'est qu'il faut l'intégrer dans une approche plus large et globale qui tienne compte de toutes les instances de pouvoir. Nous avons évoqué l'économie et, auparavant, les médias. Il faut en parler, sinon le débat sur la démocratie est tronqué, faussé et peut relever de la manipulation. Encore une fois, je dis cela sans minimiser l'importance de ces questions. Ma réflexion sur les principes universels et les modèles historiques et circonstanciels met en évidence la nécessité de réflexions profondes en ce sens.

Vous venez d'évoquer les traditions africaines, telles que les palabres et les concertations. C'est ici qu'il faut, sans naïveté ni exotisme, appeler les peuples à faire preuve de plus de créativité et, parfois, de courage. On observe trop souvent une logique de mimétisme, d'emprunt, voire de complexe vis-à-vis des modèles de la civilisation dominante. C'est un premier problème.

Le second tient à la façon dont se fragmentent les choses, même en politique. Quand on me dit qu'il faut distinguer le pouvoir de l'État de celui du religieux, je suis d'accord. Je défends le principe de la séparation des pouvoirs. Je pose néanmoins une question supplémentaire : n'a-t-on pas remplacé une autorité par

une autre qui, dans les faits, mine les fondements de la transparence démocratique ? La question est internationale et interne aux nations. Il faut questionner tous les pouvoirs, surtout ceux qui ne sont pas régulés par des principes démocratiques ou qui ne sont pas transparents ; mais il faut aussi questionner notre acceptation de certains pouvoirs et notre rejet d'autres. Nous élisons des politiciens qui se voient dicter leurs choix par des instances économiques, des multinationales ou des technocrates que nous n'avons pas choisis et qui travaillent parfois dans l'ombre. Les médias ont désormais le pouvoir d'influencer et d'orienter des décisions politiques majeures. C'est inquiétant et grave, et de plus en plus visible.

Or les citoyens semblent souvent s'accommoder de ce qu'on leur présente. La politique émotionnelle et les populismes ont un bel avenir ! En France, même la question de la laïcité et de sa neutralité est touchée. On veut faire de l'école un sanctuaire où certaines influences ou représentations ne puissent pas influer sur la transmission neutre du savoir. Dans les faits, il y a un problème : pas de signes religieux à l'école, mais bienvenue aux signes de la publicité, aux marques, aux labels, *etc.* Comme si ces derniers étaient idéologiquement neutres ! Régis Debray, dans cette logique, a proposé que l'on interdise tous les signes : Coca-Cola aussi bien que le foulard ou la kippa. Bien sûr, il n'a pas été suivi. En dernière analyse, quel est le sens, l'essence et même la finalité d'un espace neutre qui laisse entrer les signes publicitaires, tels que Nike ou Coca-Cola, mais qui rejette les signes religieux que sont le foulard ou la kippa ? Il y a bien là un choix idéologique qui n'est pas si neutre. Les signes du pouvoir idéologique de l'argent entrent dans le sanctuaire de l'éducation, mais les signes religieux y sont proscrits.

Mon propos tend à « problématiser » le rapport au pouvoir. Je ne me satisfais pas d'une discussion théorique sur les principes de la démocratie. Se demander si telle civilisation, telle religion ou même telle région est compatible avec la démocratie me paraît être une interrogation superficielle et tronquée. Il faut un développement plus large et une approche pluridisciplinaire, interdisciplinaire de la question des pouvoirs. C'est aussi vrai de la question de l'école et de nos choix idéologiques, que l'on présente comme « neutres » ou « objectifs ». Analyses partielles et dangereuses, car nos conclusions peuvent nous tromper. Même le droit, nous l'avons vu, ne dit rien du statut et du pouvoir d'un individu : la question des représentations culturelles, du statut informel des « citoyens étrangers » est à prendre en compte.

Un exemple. Quand l'un des leaders de l'Union démocratique du centre (UDC), parti populiste suisse, m'interpelle en disant que ce fut une erreur de m'accorder la nationalité suisse au prétexte que je suis trop musulman pour être

un bon Suisse, puis lorsque son parti l'emporte en faisant interdire la construction de minarets contraires à la neutralité de l'espace public suisse où des milliers d'églises et de synagogues seraient donc l'expression de cette neutralité, que faut-il comprendre ? Que, au cœur de la démocratie, la répartition des pouvoirs est inégale. Le pouvoir économique, le pouvoir médiatique sont aussi liés au pouvoir des majorités culturelles informelles. C'est à ce niveau que jouent les signes et les symboles. Les populistes en jouent, les médias s'en nourrissent et les rapports démocratiques d'égalité légale et formelle en pâtissent. Le leader de l'UDC a légalement le même statut que moi, mais, dans les faits, son pouvoir symbolique est autrement plus puissant que le mien, puisqu'il peut, alors que je suis citoyen du même État, m'exclure de la nation…

— *Vous ne vous référez pas à la même échelle de valeurs.*

T. R. : Oui, c'est exactement cela. En somme, il me dit : « Vous avez le même passeport que moi, mais je suis au centre et vous êtes tout juste à la périphérie. » Même dans nos démocraties pluralistes, nous ne sortons pas de ce modèle « centre/périphérie ». Et si l'on fait mine d'ignorer ces clivages, eh bien ! la démocratie perd tout son sens et devient une construction théorique et théorisée…

E. M. : Il faut reconnaître que la France est devenue une république multiculturelle originale par rapport aux autres républiques multiculturelles. Le reconnaître constitutionnellement serait un début de prise de conscience. Ce qui m'a frappé, c'est la peur des socialistes de l'admettre, alors que, par tradition, ils devraient être plus ouverts. Le candidat François Hollande m'a expliqué que ce serait ouvrir la porte aux communautarismes : encore un mot perverti ! C'est le binarisme mauvais entre une unité totalement abstraite, la France, et une réalité : un conglomérat d'ethnies extrêmement diverses, dès avant l'arrivée des émigrés. La France, dans ses diversités ethniques qu'une longue histoire a intégrées sans les détruire, a toujours été riche culturellement, gastronomiquement, humainement.

Qu'est-ce qui est en jeu ? Ce n'est pas le multiculturalisme, qui continue sous d'autres formes avec les émigrés, c'est le fait qu'au lieu de conquérir, d'annexer Nice ou la Catalogne, ce sont des Italiens, des Sardes, des Espagnols qui sont venus en France. Dans le processus d'intégration d'ethnies et de religions diverses, il y a quand même eu la Révolution, c'est-à-dire l'annulation de la révocation de l'Édit de Nantes, l'émancipation des Juifs, l'abolition de l'esclavage (avant, hélas, de le rétablir). Ce qui est important, c'est que la France, à partir de la grande tradition issue de la Révolution, a imprimé un sceau

d'universalité sur l'idée même de France et que, lorsqu'on veut effacer ce sceau, on retombe dans les pires régressions, dans la réaction que vous appelez « populisme ». Car l'autre France, la « deuxième France », a toujours existé. Bien qu'elle se soit toujours trouvée minoritaire sous la III[e] République, il a fallu un désastre pour qu'elle arrive au pouvoir avec Pétain, en 1940, avant de se compromettre dans la Collaboration et de disparaître de nouveau.

Ce qu'il y a de tragique, c'est que nous voyons aujourd'hui réapparaître une sorte de « vichysme sans collaboration », sans occupation étrangère, animée par la peur de l'autre, le mépris de l'autre, la haine de l'autre. Cette « deuxième France », qui a été vaincue, est en train de reprendre le pouvoir, et elle risque de le reprendre totalement. Voilà le grand problème, le grand danger ; c'est pourquoi il faut réintroduire, régénérer la France issue de la Révolution. La tradition républicaine ne s'est pas régénérée, la gauche ne s'est pas régénérée, elle a glissé dans l'acceptation des pires platitudes de l'économie libérale. Voilà pourquoi il faut une *pensée*.

Heureusement, plusieurs cercles de pensée agissent. Chez les économistes, nous avons le groupe Roosevelt. Citons des personnalités comme Patrick Viveret. Nous sommes un certain nombre à proposer des choses, l'économie sociale et solidaire animée par Claude Alphandéry, un groupe important qui s'efforce de refouler l'hégémonie toute-puissante de l'argent dans l'économie. Nombre d'autres initiatives se poursuivent et devraient s'amplifier car, avant même la métamorphose, s'impose la régénération. Et la régénération est toujours le retour aux sources. Aux sources républicaines et révolutionnaires…

T. R. : Tout cela me parle évidemment beaucoup. Régénérer veut aussi dire revenir aux sources. Il existe une force créatrice de l'origine.

E. M. : L'origine n'est pas derrière nous, elle est devant nous, disait Heidegger…

T. R. : Exactement. Notons au passage que, en France, on a longtemps diabolisé le Front national en s'attaquant à son leader historique, Jean-Marie Le Pen. Néanmoins, deux phénomènes consécutifs me paraissent proprement alarmants. On a d'abord assisté à la normalisation des thèses et propos du Front national dans les partis dits classiques, à droite comme à gauche. Dans les faits, le Front national était diabolisé, tandis que ses thèses étaient récupérées et normalisées, notamment en période électorale. Le second phénomène est le processus par lequel, depuis le retrait de son père, Marine Le Pen est elle-même peu à peu « normalisée ». Elle gagne en acceptabilité, en respectabilité même, et devient d'autant plus dangereuse pour les autres partis qu'elle invite les citoyens

attirés par ses thèses, avec ironie et non sans quelque justesse, à choisir l'original plutôt que la copie. Cette dernière évolution pousse les autres partis à une surenchère de propos et de positions populistes. Obnubilés par les sondages et les élections à venir, ils sont en train de lentement faire « gagner », si ce n'est le Front national sur le court terme, très certainement ses thèses sur le long terme. Il ne lui restera qu'à cueillir le fruit mûr…

— *Cela touche à la question cruciale des métamorphoses du langage politique, à sa portée, sa préméditation, son ajustement, voire aux spécificités de son statut. Certains mots ont un impact tel qu'aujourd'hui 40 % des Français pensent qu'il n'est plus nécessaire de diaboliser le Front national, qui serait devenu un parti « normatif » au même titre qu'un autre. D'un côté, ses thèses sont en effet incorporées à certains autres partis ; de l'autre, à quelques nuances près, le discours normalise ce qui jusqu'à présent était considéré comme pervers, dans le sens de non conforme aux idéaux de la République.*

T. R. : Vous avez raison. Marine Le Pen l'a compris, elle parle différemment. Elle a « recentré » son vocabulaire, tout en maintenant les thèses populistes d'extrême droite de son père et, au fond, de son parti. La France d'aujourd'hui, le délitement des idéologies et des grands desseins politiques, pourraient être diagnostiqués à travers le prisme de la terminologie et de l'usage des mots ; sur le plan politique et médiatique, ils finissent par être à eux seuls porteurs des idées, impressions et sentiments vis-à-vis desquels la population est amenée à se positionner. La politique de l'immédiateté, la vitesse de l'information dont vous parliez, loin de produire des débats sur le « sens », la sémantique dans sa complexité, conduisent à une politique de la « connotation », avec son lot d'impressions, de non-dits et de ressentis bruts, parfois brutaux.

Quand vous dites au futur président de la République qu'il faut reconnaître et établir que la France est « multiculturelle », l'idée est belle, mais elle est présentée avec le mauvais mot. Et l'on vous rétorque le mot « communautarisme », également connoté négativement. Le sens que vous exprimez à l'observation du réel – la France est une et multiculturelle – est purement et simplement balayé par une référence à un concept flou, diabolisé, miroir négatif d'une France fantasmée, une et uniformisée. Le mal-être de la France est visible, palpable dans les mots que la classe politique et les intellectuels utilisent pour se dire ou se représenter, voire se rêver, loin de réalités historiques qui ont évolué, qui se sont transformées et enrichies. Il y a les mots pour « nous » et les mots « hors de nous » : « unité », « laïcité » sont de la première catégorie, alors que « multiculturel » entre dans la seconde, avec

d’autres tels que « multiculturalisme », « communautarisme », voire « banlieues »… On en vient insidieusement à cette perception simpliste et dangereuse où « la laïcité, c’est nous » et « la banlieue, c’est eux »… C’est assez tragique, comme vous dites !

E. M. : Toujours la pensée binaire…

T. R. : Toujours… Et dans ce vide, cette absence de substance idéologique et sémantique de la pensée politique contemporaine, nous voyons émerger, à gauche comme à droite, des politiciens de moins en moins courageux. Ils ne confrontent plus rien et sont devenus des acteurs obnubilés par les sondages censés exprimer les « courants d’opinion ». Nous nageons dans le populisme bon teint, un populisme ordinaire qui exprime la victoire de la pensée binaire sous toutes ses formes. Le politique qui saura se montrer dur avec « eux » (et ce peuvent être ici « les immigrés », là « les Roms », là-bas « les musulmans ») et qui saura « nous » rassurer emportera la mise, à gauche, à droite ou à l’extrême droite, sans distinction.

Voilà pourquoi je ne cesse de dire aux Français de confession musulmane qu’il faut sortir de cette équation binaire, car c’est un piège très pernicieux. J’essaie de faire entendre ce message : « Si l’on remet en cause votre statut de “vrais Français” parce que vous êtes musulmans, ou en vous rappelant votre origine algérienne, marocaine, tunisienne ou turque, la meilleure réponse n’est pas de vous empêtrer dans la contestation de cette perception. C’est, à mon sens, de réconcilier la France avec ses propres valeurs, au-delà de cette distorsion conjoncturelle au sein du débat politique actuel. »

Ces discours, ces propos binaires ne sont pas les valeurs françaises, ils ne représentent pas l’histoire de la France et ses multiples facettes ; ils trompent la France sur sa propre histoire, son identité plurielle et ses valeurs fondamentales. Il faut effectuer un travail profond de réconciliation et, pour ce faire, sortir de la marge, du piège que représente ce « eux » de l’intérieur, ne pas rester cantonnés dans la « communauté autre », symboliquement, par la culture ou la religion, ou même géographiquement, par la banlieue ou la référence aux « gens du voyage ». Il est impératif de sortir de la marge, d’exprimer le « nous » du texte qui s’écrit ensemble, avec des valeurs communes qui ont d’abord célébré la diversité et non l’uniformité ou l’uniformisation stigmatisante. Certains politiques, intellectuels ou même journalistes n’aiment pas s’entendre dire, alors qu’ils n’ont à la bouche que cette référence à « la France », « nous », « notre République », « notre histoire », « notre identité » que, somme toute, ils réduisent cet héritage et ils trahissent, ce faisant, les valeurs de la France.

E. M. : C’est très juste. D’autant plus que, dès la Révolution, le protestantisme banni par Louis XIV a été reconnu, ainsi que le judaïsme, aussi étranger à la tradition française que l’islam (il y avait encore, à l’époque, deux sources indigènes juives en Provence et en Alsace). Il faut donc dire que ce qui fut pour le judaïsme continue pour l’islam, deux religions qui, en fin de compte, ont un fondement commun dont l’étrangeté devrait moins apparaître que la similarité.

La grande difficulté de la France est d’avoir tendance à rester figée dans un laïcisme desséché, au lieu de revenir aux grandes sources de la Renaissance. Bien que je ne sois membre d’aucun parti, je me considère de gauche. Qu’est-ce que cela signifie pour moi ? C’est l’union de ce qui, au départ, allait de pair : l’idée de socialisme (améliorer la société), l’idée d’anarchisme, de libertarisme (aspirer à ce que les individus soient libres) et l’idée de communisme (nécessité d’une communauté fraternelle). Marx n’affirmait-il pas que la dictature du prolétariat était provisoire pour arriver à la fraternité universelle ? Lénine l’a d’ailleurs dit en évoquant la société sans État. À ces trois sources, j’ajoute une quatrième : la source écologique, la nécessité de rétablir un rapport sain avec la nature. Pour moi, être de gauche revient à unir ces traditions, ou plutôt ces sources, puisque les traditions ont dégénéré. Mises ensemble, elles peuvent régénérer la vie politique grâce à une analyse adéquate du monde contemporain et donc la volonté de comprendre un tant soit peu ce que signifie, dans son ambivalence, dans ses dangers, ses possibilités, la mondialisation. Faute de quoi, nous sommes dans la nullité totale.

J’ajoute, puisque nous avons parlé de l’État, que sa réduction à l’impuissance est selon moi une catastrophe historique. Si l’on se place du point de vue de l’Europe, l’État doit abandonner certains pouvoirs, mais je crois qu’il doit conserver certaines prérogatives. Face à l’invasion de nos marchés par des marchandises chinoises, nous pouvons par exemple rétablir des barrières douanières, ne serait-ce que provisoirement, et même reverser les bénéfices aux pays africains. L’Équateur – je reprends cet exemple – a quant à lui connu ce que Rafael Correa appelle la « longue nuit du néolibéralisme » : non seulement l’économie était privatisée, mais le sucre s’était effondré au profit du dollar, devenu monnaie nationale ! Une révolution citoyenne a depuis redonné à l’État un certain nombre de pouvoirs. Les résultats ne se sont pas fait attendre : la pauvreté a commencé à diminuer.

Quand on pense qu’il y a peu on proclamait la fin des idéologies, alors que triomphe le libéralisme, cette idéologie incroyable qui se présente comme science, exactement comme, hier, le marxisme ! On s’est trompé. Le totalitarisme n’est pas la concentration de tous les pouvoirs aux mains de l’État,

c’est le phénomène d’un parti qui a tout le pouvoir et qui prend le pouvoir sur l’État ; ce n’est pas l’État qui est totalitaire, c’est le parti qui se sert de lui, de sa police et du reste. Voilà pourquoi il est très important, dans des pays comme le Maroc, qu’existe l’État, qu’il fasse respecter les libertés, qu’il aide à combattre la corruption, *etc.*

L’époque nous oblige à tout repenser : la justice, la famille, la mort… Tout. C’est ce que j’ai tâché de faire dans *La Voie*. Ce n’est pas la seule façon, mais nous sommes obligés de tout repenser. Cette tâche devrait être collective, ce qui est très difficile, mais sans doute peut-on inciter la jeunesse à se lancer dans l’aventure…

T. R. : En vous lisant et en vous écoutant, je me disais que, au cœur même de mon champ de référence, j’essaie de faire la même chose. J’ai entrepris, avec la « réforme radicale », de repenser le rapport aux textes, aux contextes, aux sciences et à l’histoire, mais aussi, bien sûr, le rapport à l’autorité, aux pouvoirs – à tous les pouvoirs –, en repensant également les références politiques, les systèmes économiques, les relations interpersonnelles, les rapports femmes-hommes, l’environnement, la consommation jusqu’aux arts, à la culture et aux divertissements.

Il faut toujours poser la question du « qui » parle, et avec quel « pouvoir ». Il faut aussi s’intéresser aux « contre-pouvoirs » et, au fond, au pouvoir du contre-pouvoir. C’est essentiel quand il s’agit de l’éthique. Je défends l’idée du contre-pouvoir éthique. Aujourd’hui, dans le monde majoritairement musulman, on parle de l’« État civil », avec une référence islamique. La formule est neuve, certes, mais elle n’est pas claire : on évite le cœur de la question en adaptant, encore une fois, la terminologie. Quelles sont les prérogatives de l’État ? Qui décide de la référence ? Qui a « autorité » ? Quel est le rôle de la « société civile » ? Nous avons besoin de l’État, j’en suis d’accord, il est une nécessité de l’Histoire et de la gestion de l’espace commun ; néanmoins, il faut s’engager dans une réflexion plus large sur les pouvoirs, les interdépendances : la pensée politique fragmentée et partielle est dangereuse.

Nous faisons tous face à ce danger et dans tous les domaines. Celles et ceux qui luttent contre toutes les formes de racisme le font de façon isolée, sectorisée. Même les contre-pouvoirs tombent dans le piège de la sectorisation ; ils ont ainsi perdu la bataille avant même d’avoir commencé la lutte. Nos résistances sont aussi fragmentées que les pouvoirs qui nous aliènent par cette fragmentation même. Le problème, c’est la sectorisation de nos luttes, de ce que vous appelez les phénomènes de dégénérescence. Sectoriser, c’est déjà perdre un peu de vie dans la façon de régénérer la pensée.

E. M. : Je suis plus que d'accord ! Un des maux de notre civilisation actuelle, c'est que tout est séparé. Tout ce qui devrait être relié est séparé, morcelé. Dans l'entreprise existe une spécialisation parfois nécessaire, mais les niveaux de spécialisation ne communiquent pas entre eux. Notre époque est appelée « ère des communications », mais on ne communique absolument pas d'un secteur à l'autre, d'un groupe à l'autre. J'ai prononcé une conférence à l'université des sciences de Toulouse ; dans mon auditoire, les professeurs se disaient entre eux : « C'est la première fois que nous nous retrouvons pour parler de science et non d'administration ! » Ils n'échangent pas entre eux, si ce n'est sur des questions techniques. Entre les générations, c'est du pareil au même : tout est morcelé. La séparation est inouïe.

J'ai un mot d'ordre : relier, relier, relier ! Relier les connaissances, relier les êtres humains, relier les membres d'une même société, relier les sociétés les unes aux autres. La mondialisation ne relie pas, elle homogénéise, elle sépare de plus en plus. Les gens qui réussissent à entrer dans le circuit monétaire achètent des bagnoles, il y en a partout, mais ce n'est pas cela, relier. Les automobilistes s'engueulent entre eux. Être automobiliste, c'est être séparé des autres ! Du fait de tous les maux issus de l'excès d'individualisme, de la sectorisation, de la mécanisation, de la bureaucratisation, nous sommes confrontés à un monde de dispersion et de séparation. Vous savez qu'après la rigidité du cadavre vient la décomposition ; eh bien, deux morts sont à l'œuvre dans notre société, dans notre civilisation : l'excès de rigidité et l'excès de dispersion.

T. R. : Entièrement d'accord avec vous.

— Encore un point d'accord ! Décidément, vous étiez faits pour vous rencontrer…

---

1. Presses du Châtelet, 2011.

2. « Nuages sur le printemps arabe », *Le Monde*, 25 avril 2011.

5
DE L'INTIME À L'UNIVERSEL

CLAUDE-HENRY DU BORD : *Après ce que nous venons de dire sur la parole, il me semble légitime de se poser la question suivante : d'où parle-t-on ? De quel lieu arrive-t-on à parler et pourquoi ?*

EDGAR MORIN : J'aimerais d'abord tenter de faire comprendre pourquoi je me sens avant tout, substantiellement, un Terrien, un humain. Je crois que cela tient aux conditions de mon enfance et de mon adolescence. Je dirais que je suis fondamentalement sous-cultivé. Qu'est-ce à dire ? Je n'ai pas reçu de ma famille, de mon père, une culture, un enseignement religieux, politique ou éthique. Sans doute cette génération pratiquait-elle une éthique de la solidarité familiale, mais qui m'était étrangère car j'appartenais à la génération des fils uniques. Ensuite, la mort de ma mère, quand j'avais dix ans, m'a communiqué un sentiment terrible d'absurdité de la vie, ainsi qu'un doute que je n'aurais peut-être pas eu si j'avais reçu une culture qui m'aurait bien cadré. En même temps, cette mort a suscité en moi un besoin d'amour, un besoin de communion que je n'ai pu satisfaire que bien plus tard.

Ma propre culture, je me la suis faite dans la recherche, au hasard. Qu'ai-je trouvé ? Deux auteurs : l'un, Anatole France, qui énonçait ce doute que je sentais en moi ; l'autre, Dostoïevski, dans *Crime et Châtiment*, qui m'appelait à quelque chose qui soit rempli d'amour, de communion, de pardon. J'ai approfondi mon côté Anatole France avec Montaigne, que je considère comme mon maître, un post-marrane comme moi ; quant à la littérature russe – Tolstoï, Dostoïevski, Tchekhov –, elle est ce que je trouve de plus beau au monde, de plus vrai, de plus humain, elle va au cœur des problèmes humains. J'ai donc oscillé entre ce doute et ces besoins de communion, de foi, tout en formant ma culture, en découvrant Beethoven, la *Symphonie pastorale*, par hasard…

Je pense que le fait d'être sous-cultivé est lié à l'histoire de mes parents, qui

ne venaient pas d'un pays mais d'une cité : Salonique, dans l'Empire ottoman. Je ne portais donc pas avec moi l'identité d'une nation, ce qui m'a permis de m'intégrer, de me sentir français en apprenant l'histoire de France et la littérature française, sans jamais m'y sentir enfermé. Je percevais bien une différence, mais au lycée, curieusement, ce n'était pas tant mon origine juive qui me faisait mal, c'était d'être orphelin, de ne pas être comme les autres qui parlaient tous de leur mère. Moi, je n'osais même pas dire que je n'avais plus de mère… Et je crois que si j'ai pu supporter ce sort, comme j'ai pu supporter par la suite un certain nombre de mes déviances, c'est à cause de cela. Je me nourris de cette identité française, mais je sais, en même temps, qu'elle n'est pas comme celle des autres.

Adolescent, j'hésite entre les idées révolutionnaires et les idées réformistes. Toute ma vie aura été une oscillation, une recherche, jamais un point fixe. Quand j'ai découvert mes racines espagnoles, italiennes, balkaniques, je ne l'ai pas vécu comme un manque, mais comme un enrichissement, alors qu'au début je me sentais bizarre par rapport aux autres. Dans le fond, en creusant les idées humanistes de la Révolution française, aussi bien que Rousseau, Voltaire, Montaigne ou Montesquieu – pour qui mieux vaut s'abstenir de faire une chose qui serait bonne pour ma patrie et mauvaise pour l'humanité –, je peux dire qu'il existe un lien entre mon universalisme, que je veux concret et non pas abstrait, et mon insertion dans la culture française, tout en étant capable de me sentir italien en Italie, etc., et en découvrant que chaque culture possède quelque chose de profond, de vrai. J'en suis donc arrivé à ne pas séparer l'unité des diversités de l'humanité, et j'ai pu concrétiser mon idée en me défendant toujours contre la tentation de l'humanisme abstrait, je dirais même du pseudo-humanisme qui le réserve aux privilégiés du monde occidental et le refuse aux autres. Pour moi, il n'y a pas d'exclusion entre ce sentiment d'appartenance terrestre et mon insertion dans des identités territoriales ou culturelles très enracinées.

Peut-être me suis-je senti exclu par la mort de ma mère, exclu surtout de ma famille qui ne voulait pas me raconter la vérité, une vérité que j'ai découverte seul, car je sentais qu'on me mentait. J'ai toujours ressenti très vivement tout ce qui est exclusion, humiliation. Et je dirais que ma position à l'égard du problème palestinien est aussi, fondamentalement, liée à cette expérience.

— *Vous établissez entre l'intime et l'universel un lien essentiel, sans lequel il n'y a rien, rien qu'une absence d'épaisseur humaine et donc de vérité. Cette manière de faire confiance à son interlocuteur en lui livrant des secrets, des émotions issus du plus profond de soi, du cœur, des caves de la mémoire, est un moyen de mieux se faire comprendre d'autrui. Sans ce lien du cœur, sans cette confiance, nous risquons de parler seuls, pis encore, de sombrer dans le solipsisme. Certains historiens de la pensée s'étonnent, un peu vite parfois, qu'il*

soit si peu question d'amour chez les philosophes, de Kant à Sartre, Husserl ou Heidegger. Sans doute, mais on peut aussi se référer à Emmanuel Lévinas ou, aujourd'hui, Edgar Morin. Car, à vous entendre, je comprends que c'est l'amour, ou l'absence de la présence maternelle, qui enracine votre désir d'aimer, c'est l'absence de patrie originelle qui vous incite à reconnaître la nécessité d'une patrie terre…

T. R. : Je rejoins tout à fait ce que vous dites si bien et si justement. L'horizon que l'on regarde et espère se révèle beaucoup à partir du lieu d'où l'on parle et des expériences qui nous habitent. J'aime votre formule, « l'intime et l'universel » ; dans le même sens de quête, j'ai parlé un jour d'« universalité de l'intime ». Les mots d'Edgar Morin, dans la singularité de son expérience de vie, nous font accéder à de l'universel, et de façon profonde.

J'ai dessiné quelques grandes lignes de ma vie dans *Mon intime conviction*, mais je me suis peu exprimé sur mon histoire personnelle, mes expériences, le sens et les raisons de mon « point de vue », au sens littéral. De là où je parle, mon vécu a été bien différent de celui d'Edgar Morin. À l'origine, je peux dire que j'ai été surprotégé culturellement, religieusement et intellectuellement. Il y a, d'une part, le lien avec l'Égypte et avec mon grand-père, le fondateur des Frères musulmans dans ce pays. Ma mère comme mon père sont directement liés à cette histoire, bien sûr. Ma mère est la fille aînée qui voit son père assassiné lorsqu'elle a quinze ans. Mon père, qui l'a connu lorsqu'il avait quatorze ans, fut son fils spirituel. Il épouse sa fille deux ans après l'assassinat, en 1951, comme un accomplissement de la communion spirituelle et de la filiation. Cette histoire est lourde, c'est une histoire de mort, d'exil et de souffrance. Après la révolution des militaires en 1952 et le début de la répression de Nasser en 1953-1954, mes parents quittent l'Égypte avec mes deux frères aînés et se réfugient au Liban, puis en Syrie, enfin en Suisse, à Genève, où je nais.

Ce que j'entends à la maison, ce qui me forme au gré des étapes de mon éducation et des transmissions informelles, c'est un rapport profond à la spiritualité, au sens, à Dieu, mais aussi un appel au savoir, à la culture intellectuelle et, bien sûr, au combat politique, à la résistance, une conscience politique liée à l'Égypte, à la libération de tous les colonialismes, mais aussi à l'Afrique et à la lutte des Afro-Américains – car mon père a reçu Malcolm X à Genève après son pèlerinage et a accompagné son engagement jusqu'à son assassinat en 1965. Bien sûr, il y avait aussi la Palestine, où mon père avait été gouverneur très jeune, à vingt ans, et s'était engagé contre les groupes sionistes extrémistes et terroristes du Stern et de l'Irgoun avant la création d'Israël, en 1946 et 1947. Spiritualité, résistance et universalisme sont trois mots qui

résument bien l'univers où je fus éduqué.

Je suis le dernier de six enfants, quatre frères et une sœur. Les premiers de mes frères, confrontés au choc culturel, y engagent naturellement mes parents. Ceux-ci n'étaient pas francophones, ils sont venus s'installer à Genève pour être proches des Nations unies et porter une voix de la dissidence au dictateur Nasser. Quand mon père meurt, il a une connaissance très relative du français, de même que ma mère, car tous deux sont d'abord arabophones et anglophones, du fait de leur origine égyptienne et de la colonisation britannique. En cela, je ne suis pas représentatif des deuxième et troisième générations d'Européens ou de Français de confession musulmane dont nous parlions.

À la maison, les livres sont partout et le message que je reçois est le suivant : « Ta liberté, tu l'obtiendras par le cœur et par la tête. » Le cœur, c'est-à-dire le spirituel, et la tête, le savoir et la culture. Il y a presque, pour reprendre la formule d'Edgar Morin, un surdéterminisme culturel, un univers fort, protégé, même si la souffrance et les blessures y sont palpables, visibles, déterminantes de la même façon. Mon engagement premier, vis-à-vis de cet héritage, ne s'inscrit pas dans le refus du divin, de la foi, de la religion ou de l'engagement politique. C'est plutôt un décalage, une distance vis-à-vis de ses modes de traduction.

Initié par l'un de mes frères, je lis énormément. Ma mère, qui n'est pas francophone mais qui comprend le français, m'offre un recueil de poèmes d'Alfred de Musset en ajoutant que « c'est très beau ». Elle me signifie ainsi que mes racines et ma spiritualité musulmanes ne sont pas en contradiction avec la littérature française, l'art, la poésie, et ne doivent pas m'empêcher de les aimer. Je m'y suis embarqué jeune, dévorant les livres de littérature, de philosophie, de sciences humaines. Je façonnais ainsi ma culture européenne et française. À l'âge de dix-huit ans, je commence à enseigner. Ma première maîtrise, je la passe en littérature française – je m'intéresse alors à Baudelaire et Rimbaud –, puis en philosophie, où j'étudie Nietzsche et sa conception de la souffrance, puis de l'histoire de la philosophie. Je suis donc clairement de culture européenne.

À dix-huit ans, je commence également à voyager dans le tiers-monde. Je pars en Afrique d'abord, puis en Amérique latine et en Asie. Je vais à la rencontre de dom Hélder Câmara, adepte de la théologie de la libération qui fut si déterminante pour moi, puis je m'engage contre l'Apartheid en Afrique du Sud, dans le sillage de Desmond Tutu, et au côté de la résistance tibétaine, à la rencontre du dalaï-lama. Mon engagement pour la solidarité, pour le sens, pour la dignité humaine était universel, transversal, pas du tout « islamico-islamique ». Les valeurs étaient les mêmes, mais les horizons très variés : c'était une forme de résistance différente, traduite au sein d'un horizon universaliste.

Mes parents le comprenaient et ne me l'ont jamais reproché.

J'ai vécu l'expérience que décrivent les traditions soufies musulmanes, les spiritualités d'Orient que Paulo Coelho a reprises dans *L'Alchimiste*[1]. En voyage vers le sens, en quête, je rencontre, échange et débats avec des femmes et des hommes qui s'inscrivent dans leur foi, leurs espérances, comme dom Hélder Câmara, le dalaï-lama ou Mère Teresa, et tant d'anonymes simples et si dignes. Ceux-là vont me renvoyer à mon origine, à ma source, à ma clé. Je la cherchais et, à la périphérie de mes pérégrinations, je comprends qu'elle est la source d'où je viens, la source de mon cœur et de ma foi. Voilà pourquoi, quand des gens me réduisent à ma filiation, dont ils ne savent d'ailleurs pas grand-chose, je leur réponds qu'ils ignorent tout de mon histoire. Comme si ma vie, mes expériences et mon cheminement ne comptaient pour rien et étaient passés par pertes et profits ! Pourtant, c'est bien cette histoire personnelle qui m'a formé, qui m'a ouvert à mon univers de sens autant qu'à l'universel partagé entre les hommes. Je me suis donc rendu compte, concrètement, que les valeurs que je portais étaient partagées par d'autres qui les vivaient et les appliquaient parfois mieux que celles et ceux qui se disaient mes sœurs et mes frères dans la foi. J'ai ainsi eu un accès direct, réel, au sens de l'autocritique, au refus de l'appartenance aveugle à un groupe, à un pays ou à une communauté de foi. La communauté de foi, ainsi, est d'abord une communauté de principes. Ce qui comptait, c'étaient la solidarité, la justice, la dignité humaine.

Au gré de mes voyages, j'ai été attiré par tout ce qui se traduisait dans le contre-pouvoir, la résistance, le refus de l'injustice et de la compromission. Jeune étudiant, j'avais lu *Les Justes* de Camus ; j'aimais la force des personnages, je me sentais surtout proche des états d'âme et des questions de conscience de Kaliayev : on ne peut pas tout justifier pour une cause, aussi juste puisse-t-elle apparaître. Puis je suis tombé sur la phrase de Saint-John Perse, tirée de son discours de réception du prix Nobel à Stockholm : « Et c'est assez, pour le poète, d'être la mauvaise conscience de son temps. » Je me suis dit : voilà ce que j'ai envie d'être, une « mauvaise conscience » au sens de contre-pouvoir, résistant, éthique et toujours constructif.

C'est ce que j'ai toujours aimé dans l'histoire de mes parents, dans leurs propos comme dans leurs silences : un courage et une détermination sans faille, notamment de ma mère. À quinze ans, elle a perdu son père qui l'avait préparée à ce départ en lui demandant de rester proche du Coran et de sa maman. Pressentant son assassinat, il avait refusé de porter une arme pour se défendre. Lorsqu'elle épouse mon père, elle poursuit la lutte avec lui, sans violence, et ils doivent vivre l'exil. Mon père est mort dans une solitude douloureuse et une profonde tristesse, mais il n'a jamais démissionné et ne s'est pas compromis. Ma

mère, aujourd'hui, reste le lien, le liant de cette famille. Je suis un enfant de cet exil, de leur exil, et j'essaie d'être le sujet de mes nouvelles appartenances.

Déterminante, dans ma formation, a été la dimension culturelle. Je suis de culture française, avec une mémoire culturelle égyptienne, orientale, et je me suis aussi ouvert à d'autres horizons, notamment à la littérature russe. Quand je découvre Dostoïevski et *Les Frères Karamazov*, je suis ébranlé car je le lis à la lumière des *Pensées* de Pascal, dont les trois ordres de l'esprit ont inspiré ces personnages. Je décide de lire tous les romans de Dostoïevski et me plonge dans cet univers de la complexité, de la psychologie, des questions et des blessures de l'être. J'ai poursuivi en explorant les œuvres de quantité d'auteurs, Balzac, Stendhal, Proust et bien sûr les poètes, des romantiques aux surréalistes. Je n'arrêtais pas de lire, ajoutant les littératures latino-américaines et africaines, la philosophie et les spiritualités. Mon temps était partagé entre la lecture et le sport, quand je ne voyageais pas. Je lisais au moins cinq heures par jour. Un matin, mon père s'est même fâché ; il est entré dans ma chambre et m'a lancé : « Tariq, la vie n'est pas dans les livres ! »

Dans les faits, je me formais et me protégeais du monde. Cela me permettait de rester fidèle à mes valeurs et à ma religion. Et puis je voyageais, je cherchais, je discutais, je m'engageais, de l'Amérique latine à l'Afrique ou à l'Inde. Je rencontrais des femmes et des hommes qui défendaient une idée de la vie, qui s'engageaient. Ainsi Thomas Sankara, qui souhaitait faire du Burkina Faso un pays intègre et libre en Afrique, avant d'être assassiné par son ami d'enfance. Je n'en ai jamais oublié l'enseignement : on peut être trahi sur la route par les plus proches, les soi-disant fidèles.

Je viens de cette histoire, mon univers et mes combats sont issus de cet horizon. C'est ainsi que je conçois la fidélité à soi-même, par une ouverture sur le monde et un retour à soi, jamais par le recroquevillement ou l'enfermement. Il est évident que je suis de culture française, européenne, même s'il va de soi que mon émotivité est orientale ; mais ma culture littéraire et philosophique a été façonnée en Occident.

Ensuite, j'ai décidé d'aller me former en Égypte, selon la méthode traditionnelle où l'on vous octroie non un certificat universitaire, mais une *ijâza*, une permission de transmettre et d'enseigner les sciences islamiques. Je m'y suis appliqué dans sept disciplines. Désormais, dans mon esprit, ce passé, ce passif se traduisent sous forme de responsabilité, presque de mission, car je suis de deux rives et, sans jamais trahir mes principes, ma foi, mes espérances, je veux établir des liens, construire des ponts dans un esprit toujours ouvert, constructif et nécessairement critique et autocritique. Le paradoxe tient au fait que c'est lorsque je suis en accord avec mes racines et mes principes que j'arrive à me

sentir bien sur les deux rives. C'est ce que j'appelle la réconciliation dont nous avons besoin, individuellement et collectivement ; ma réconciliation, mon inscription dans mes racines sont la seule façon de pouvoir vivre le bien-être dans une culture qui est la mienne, mais avec des horizons et des valeurs qui peuvent être différents.

— *Cela me fait penser à Tolstoï qui, comme vous le savez, a eu une influence considérable sur le pacifisme en développant une nouvelle pensée du travail, du rapport à la terre, à l'agriculture, à l'éducation aussi, à la propriété. Non sans exclure la poésie, jugée inutile, tout comme dans* La République *de Platon ou les versets 224 à 226 de la sourate XXVI du Coran : « Quant aux poètes, ils sont suivis par ceux qui s'égarent. Ne les vois-tu pas ? Ils divaguent dans chaque vallée, ils disent ce qu'ils ne font pas. » Selon Tolstoï – et Rilke en fit les frais, désorienté par la visite qu'il lui rendit –, mieux vaut labourer que d'écrire des vers, car labourer est utile, tandis qu'écrire des vers est une imposture… Si les idées de Tolstoï sont magnifiquement fécondes – et certaines ont fécondé de grands esprits, de Maurois à Gandhi –, sa vie en revanche fut un ratage complet ! Au regard de ce que vous dites, je déduis qu'il ne suffit pas d'être un grand homme ou de posséder une culture remarquable. Tolstoï n'a pas eu les moyens d'ancrer ses idéaux dans sa vie quotidienne, si ce n'est d'avoir redistribué ses terres ; toute sa vie, il a souffert du malheur d'être né comte et de mourir comte… Quand il était jeté en prison, le tsar l'en sortait presque aussitôt ; il n'est jamais parvenu à s'émanciper réellement de sa naissance. En ce sens, vous êtes en quelque sorte, tous deux, l'illustration inverse de ce qui a plombé la vie de Tolstoï, à savoir sa naissance. Peut-être était-il trop privilégié, mais il n'a pas mieux réussi son mariage pour autant. Son engagement s'est toujours soldé par un échec, que ce soit en matière d'éducation ou de théologie. Quant à son désir de devenir ce qu'il ne pouvait être, un gueux, quoique nés de milieux pour le moins différents, vous y êtes arrivés ! Comment expliquer que ce qui fut impossible à Tolstoï l'a été, dans une mesure difficilement comparable, pour vous ?*

T. R. : Eh bien, dites-nous d'abord, Edgar, pourquoi avez-vous réussi ce que Tolstoï a raté ?

E. M. : Tolstoï est quand même parvenu, partiellement, à faire ce qu'il voulait, ne serait-ce en effet qu'en distribuant des terres. Surtout, l'acte le plus extraordinaire de sa vie reste la fugue au cours de laquelle il est mort. Tolstoï, en effet, souffrait beaucoup de sa condition d'aristocrate, il ne supportait plus sa femme Sofia ; il avait décidé de fuir clandestinement, avec l'aide de sa fille et de son médecin, malgré son grand âge. Il est tombé malade dans la gare d'Iasnaïa

Poliana et est entré en agonie dans l'appartement du chef de gare. Il rêvait de partir, de s'enfuir, de retrouver sa jeunesse dans le Caucase – il aimait d'ailleurs beaucoup les Tchétchènes.

À l'origine de ma vie, c'est vrai, il y a un déracinement qui aboutit à de multiples enracinements, dont celui, intime, dans ce que l'on peut appeler l'humanisme, avec ce lien concret, indéfectible avec la France, le roman russe, la philosophie, la poésie allemande, *etc.* Ce conflit entre la recherche de la foi et de la communication d'une part, d'autre part, le doute et la négation, tout ceci me conduit à la complexité ; c'est-à-dire que je vois toujours, dans tous les points de vue, la part de vérité, jusqu'à ne plus savoir lequel est le bon. Si je finis par prendre parti, c'est sachant bien qu'il s'agit d'un pari. La complexité fait partie de mon problème permanent : voir *tous* les aspects des choses. Puisque je ne peux pas choisir l'un contre l'autre, je m'efforce de trouver un point de vue synthétique. Tariq part d'un enracinement, qu'il maintient, en vue d'un universalisme qu'il insère dans son enracinement ; moi, je pars d'une sorte de vide dans lequel j'installe, finalement, un lien très fort, une multiplicité de liens forts.

T. R. : J'ajoute un mot à ce que vous disiez du déracinement… J'ai vécu l'expérience de l'exil de la même façon. Voir ma mère comme mon père vivre à Genève, en exil, loin de chez eux, c'était observer deux êtres dont le corps était à Genève et le cœur en Égypte. Je suis l'enfant de ces vies et de ces choix. Mes parents, qui refusaient la compromission politique, en ont payé le prix dans l'exil, la solitude, la souffrance et même l'endettement financier. Cette expérience a formé ma jeunesse.

À Genève, il y avait peu de musulmans. Je lisais, je faisais du sport, je m'engageais socialement. Ce n'était pas religieux. À la maison, je voyais de la solitude, de la tristesse, de la souffrance, rentrées, cachées avec pudeur et beaucoup de silences. Cette souffrance m'a atteint et j'en ai eu aussi ma part. Je me souviens de discussions avec certains de mes enseignants, Claude d'Haeyer, sur mon ressenti, mes blessures et, parfois, mes besoins d'isolement. Récemment, j'ai rencontré un de mes enseignants, Claude d'Haeyer, venu, près de quarante ans plus tard, écouter un de mes débats au Salon du livre de Genève. Je lui ai dit combien il avait compté pour moi, en m'ouvrant à la littérature en me stimulant par le questionnement intellectuel. J'en avais les larmes aux yeux. « Je n'oublierai jamais que vous m'avez tant appris », lui ai-je dit. Il a posé sa main sur mon épaule et m'a murmuré : « N'oublie pas que tu m'as aussi beaucoup appris. » J'ai souri. Il a été si important dans mon parcours. Je lui

dédie nos entretiens. Tout ceci pour dire que, dans le kaléidoscope de mon identité, ont compté nombre de personnes et d'horizons différents.

E. M. : Peut-être avons-nous aussi quelque chose de commun : l'épreuve de la mort, tellement déterminante pour la suite. Moi, ce fut la mort de ma mère. Quel âge aviez-vous quand votre grand-père a été assassiné ?

T. R. : Mon grand-père est mort bien avant ma naissance et mon père, paix à leur âme, est parti quand j'avais plus de trente ans. C'est donc moins la mort dans ma famille que son histoire et ses sentiments enfouis qui m'ont façonné. À dix-huit ans, pourtant, j'ai dû faire face à un double suicide d'amis, puis, l'année suivante, à la mort par overdose de Thierry, un de mes élèves, qui m'a laissé avec un terrible sentiment de vide et d'impuissance. J'ai parlé de lui dans plusieurs de mes livres et je lui ai dédié un texte dans *Mon intime conviction*. Il a été mon élève, mais il m'a autant appris que certains savants musulmans qui furent mes éducateurs sur les priorités, les valeurs et les finalités de la vie devant Dieu et les hommes.

Deux ou trois mots m'ont accompagné au long de ma vie : la solitude, la souffrance et la fidélité à soi, avec nos lots de contradictions et d'erreurs. La foi a enveloppé cela dans une quête de paix et dans la force de l'espérance. Mes engagements et mes luttes se sont toujours nourris de ces éléments.

---

1. Éditions Anne Carrière, 1995.

6
LA QUESTION PALESTINIENne

CLAUDE-HENRY DU BORD : *Vous venez d'évoquer des souffrances familiales, mais aussi politiques. Nous pourrions enchaîner sur la question palestinienne, sur la manière dont elle est reçue dans nombre de nos banlieues par une catégorie de population que vise une ségrégation abjecte. Un nouveau malentendu semble en découler au sein de la classe politique, cause d'interprétations prétextes à de nouvelles exclusions, d'amalgames dont les conséquences sont elles-mêmes redoutables pour la démocratie. Pourriez-vous évoquer les racines de votre engagement en faveur de la cause palestinienne, voire tenter une exégèse de vos positions respectives ?*

TARIQ RAMADAN : Comme je l'ai dit, j'ai très tôt entendu parler de la Palestine dans ma jeunesse. Mon père et plus largement ma famille s'y étaient impliqués bien avant la création de l'État d'Israël, comprise comme une entreprise coloniale menée avec l'aide des Britanniques avant tout, mais également des autres nations européennes, avec le soutien américain. Sur le plan religieux, j'entendais surtout parler de la revendication des lieux saints et, bien sûr, du statut de Jérusalem. Le discours tenu à la maison était bien loin des interprétations que je pouvais entendre à l'extérieur.

Le soutien presque inconditionnel de la classe politique vis-à-vis d'Israël ne peut se comprendre sans une mise en perspective historique. La culpabilité européenne après l'extermination des Juifs, le nazisme, le silence, voire la collaboration sont évidemment certains des facteurs qui expliquent ce soutien. Quant à moi, j'ai intégré mon soutien aux Palestiniens au soutien aux peuples opprimés de la Terre. En Amérique du Sud, en Afrique, en Asie, je soutenais les causes justes de résistance à la colonisation, à l'occupation ou au déni de droits comme au Tibet, en Afrique du Sud, avec les Amérindiens, les Aborigènes, et donc en Palestine. Je me suis très tôt inscrit dans cette perspective et ma ligne de

conduite a toujours été d'articuler mon discours autour de la justice et d'un engagement non sélectif.

De même sur la question des banlieues françaises : jamais je n'ai partagé cette tentation de comparer les jeunes des banlieues et les Palestiniens, je n'ai jamais nourri cette représentation ou cette projection dans le miroir du destin des Palestiniens. Les jeunes des banlieues vivent autre chose, ces réalités ne sont pas comparables. Il n'empêche que les jeunes des banlieues font face à des discriminations, à du racisme structurel, à une islamophobie qui s'installe et s'institutionnalise. Victimes de discriminations, ils sont du camp des opprimés et la lutte pour la reconnaissance de leurs droits légitimes doit être soutenue et défendue. Mais je m'oppose à toute attitude victimaire : à eux de se lever, d'agir en citoyens et de revendiquer leurs droits. Et c'est ce qu'ils commencent à faire.

Que ces jeunes soutiennent les Palestiniens est presque naturel, je n'y vois rien de malsain en soi. Tout dépend de la façon dont se construit le discours. Nier la souffrance des Juifs au cours du XXe siècle, tenir des propos antisémites ou refuser les cours d'histoire traitant de la Seconde Guerre mondiale est inadmissible et ne peut se justifier en aucune façon. En revanche, dire que la politique d'Israël est discriminatoire, répressive et humainement indéfendable est légitime et intellectuellement sain et nécessaire. La lutte et la résistance des Palestiniens sont légitimes, comme celles de tous les peuples opprimés. La différence, néanmoins, c'est le caractère central, global de ce conflit en apparence régional. Beaucoup d'éléments sont en jeu : Israël perçu comme l'expression de l'Occident et de ses valeurs, la Palestine comme celle des Arabes, de l'Orient et de l'Islam en tant que civilisation. C'est également la traduction du rapport Nord-Sud car le Sud global, à l'inverse du Nord, soutient presque unanimement les Palestiniens. Il faut donc s'engager en tenant compte de nombreux paramètres car ce conflit a des impacts multiples et essentiels ; il faut être à l'écoute des points de vue, être capable de se décentrer et chercher a distinguer les ordres : la question religieuse, la question politique, les considérations géopolitiques et le rapport de civilisations. Les programmes de « résolution des conflits » nous enseignent cette nécessaire capacité de déplacement, sans bien sûr compromettre les droits fondamentaux.

Ma vie, mes origines m'ont bien sûr amené à m'engager au côté des Palestiniens. Et le fait que les politiques et les médias occidentaux soient si partiaux, si partie prenante, si silencieux sur la souffrance des Palestiniens m'a tout aussi sûrement amené à m'engager, avec d'autant plus de force que les victimes palestiniennes subissent une double injustice : celle d'être colonisées sous occupation, et celle de ne pas avoir droit au même traitement médiatique, parce que leurs oppresseurs sont les Israéliens. Une terrible chape de plomb pèse

sur cette question et tout le monde a peur. Le statut des Palestiniens serait de moindre importance que celui de tous les opprimés de la terre, parce que, en face, il y a Israël ? J'ai décidé que jamais je ne me tairais et que je n'acceptais pas cette défense des opprimés à géométrie variable.

— *Il n'y a pas de degrés dans l'injustice…*

T. R. : Non, vous avez raison. J'en suis arrivé à déterminer trois angles différents vis-à-vis de ce conflit. Le premier consiste à toujours se rappeler l'Histoire, les faits et l'évolution de la situation. On ne peut pas s'engager dans le conflit palestinien en niant les données historiques et faire comme s'il n'y avait rien à dire ou à retenir de l'entreprise de colonisation d'une terre où vivait un peuple. Certes, on ne peut pas toujours parler du passé sans rechercher des solutions au présent, mais ces solutions ne se trouveront pas sans référence à ce passé : la question des réfugiés palestiniens à l'étranger nous le rappelle constamment. L'histoire permet d'apprécier les subjectivités et de comprendre comment les choses ont évolué et sont interprétées.

Le deuxième élément est la question religieuse. Car il y a, bien sûr, une donnée religieuse dans ce conflit, mais que l'on réduit souvent à l'opposition « musulmans contre juifs » ou « Arabes contre Juifs ». Cette approche est erronée, binaire et très dangereuse. Il faut la dépasser. Paradoxalement, c'est en faisant entendre plus de voix religieuses que ce conflit sera moins réductible à la dimension d'une équation religieuse. J'ai rencontré au Vatican des cardinaux, notamment le père Georges Cottier, qui fut le conseiller du pape Jean-Paul II. Je lui ai dit qu'il fallait que les chrétiens s'expriment et réclament un accès égal aux lieux saints. Des organisations palestiniennes chrétiennes de la théologie de la libération, comme Sabeel, sont engagées dans la résistance et n'en font pas, bien sûr, une affaire qui opposerait juifs et musulmans. Ces voix doivent se faire entendre, avec des voix hindoues, bouddhistes, agnostiques ou athées, pour dire et affirmer que les lieux saints doivent être protégés et que chaque religion doit avoir un accès égal auxdits lieux, sans discriminations. La multiplicité de ces voix religieuses, sur une position claire quant aux statuts des religions, rend paradoxalement ce conflit moins religieux et plus politique, ce qu'il est dans les faits.

Le troisième axe est donc celui de la question politique. Il faut aborder ce conflit dans tous ses aspects, politiques, géostratégiques et économiques. On ne peut pas se taire et observer passivement l'oppression d'un peuple, son humiliation continue, et constater sans état d'âme la « conspiration du silence » de règle autour de ce conflit. Mais on se heurte à des politiques et à des lobbies très puissants. Pendant six ans, j'ai été interdit de territoire aux États-Unis à

cause de mes prises de position sur la Palestine et l'Irak. J'ai dit et répété aux agents du Homeland Security, comme avant aux représentants du Congrès juif américain venus me voir à Paris, que les résistances palestinienne et irakienne étaient légitimes. J'ai ajouté que les moyens de lutte devaient être justes et éthiques, qu'il ne pouvait s'agir de justifier le meurtre d'innocents israéliens, irakiens, américains ou autres. Le fait d'aller tuer un enfant de huit ans à Tel-Aviv n'est pas acceptable ; mais résister à l'armée israélienne, c'est la dignité du peuple.

Par ailleurs, je pense que le silence autour de cette question alimente des discours réactifs potentiellement dangereux. En France, on alimente ainsi le sentiment que la vie et la mort des femmes et des hommes arabes ou juifs, palestiniens ou israéliens sont de valeurs différentes. Et quand des intellectuels comme Pierre-André Taguieff, Michèle Tribalat ou Alain Finkielkraut affirment qu'existe en France un nouvel antisémitisme essentiellement dû à des citoyens d'origine arabe et de confession musulmane, ils réduisent dangereusement la réalité, éludent la question et ne rendent pas compte des faits. Je l'ai dit maintes fois à Alain Finkielkraut : « Vos propos sont erronés et dangereux. Votre soutien inconditionnel à Israël est devenu une lunette qui vous empêche de voir la France telle qu'elle est. Vous êtes en train de créer les tranchées que vous affirmez vouloir combler ou dépasser. »

Peu de politiques sont courageux sur cette question. Hubert Védrine, que j'ai rencontré, paraissait l'être un peu plus que d'autres, en privé comme en public ; il a parfois défendu le droit des Palestiniens, tout en restant prudent car un soutien affiché, chacun le sait, peut se révéler un véritable suicide politique en France, en Europe ou aux États-Unis. Il ne faut pourtant pas nier ou oublier ce conflit. Ne pas en parler dans les banlieues, c'est le meilleur moyen de voir surgir une explosion si d'aventure quelque chose se produisait dans les territoires occupés. C'est la façon d'en parler qui est déterminante : comprendre les situations politiques, la différence des réalités, établir des liens quant aux oppressions sans confondre les situations, *etc.* Et, surtout, dire et répéter que l'engagement citoyen ici est le meilleur moyen de soutenir les opprimés là-bas.

Il faut donc parler, mais de façon sereine, poser un cadre qui permette aux gens de se retrouver et de dire : notre engagement est citoyen et nous sommes du côté des opprimés. Ce silence dont la classe politique française est complice, par peur, parfois par lâcheté, crée ce que l'on dit vouloir refuser, c'est-à-dire de vrais clivages, pas simplement politiques, mais – le pire des mots que l'on puisse employer en France – des clivages « communautaristes », des ghettos d'appartenance…

EDGAR MORIN : Je vais, à mon tour, repartir du début pour préciser ma position sur le problème palestinien. Je veux parler de l'aspect juif de mon identité. Pour moi, c'est un vide. Je n'ai pas reçu d'éducation religieuse et je ne me sens pas appartenir à un peuple particulier. C'est par la suite que je me suis dit : « Je ne fais pas partie du peuple élu, je fais partie du peuple maudit. » Tout ce qu'ont souffert les Juifs dans le passé, tout ce qu'ils peuvent souffrir, je m'en sens solidaire ; mais le peuple élu, non, je rejette cela.

Après la fin du protectorat et de la première guerre en Palestine, j'étais obsédé par la question du communisme. Là était mon problème. J'avais une copine juive et je me rappelle qu'après avoir fait l'amour, elle m'a demandé : « Alors, tu vas t'engager ? — Où ça ? — Avec les armées israéliennes ! » Je suis tombé des nues. À l'époque, toute cette histoire était pour moi occultée par le communisme.

Quand survient la guerre des Six Jours, je me trouve à Neauphle-le-Château, avec Marguerite Duras. Nous étions l'un et l'autre angoissés en pensant qu'Israël serait écrasé par les armées arabes. En trois ou quatre jours, nous nous rendons compte que c'est tout le contraire qui se produit. Notre ami Dionys Mascolo, quant à lui, était critique vis-à-vis d'Israël depuis le début.

Peu après, Marek Halter, qui se révélera par la suite beaucoup plus pro-israélien, crée un Comité pour la paix Israël-Palestine dont Sartre, Chomsky et autres faisaient partie. J'y adhère et commence à me pencher vraiment sur le problème des territoires occupés, dont je prends alors pleinement conscience. Comme pour Tariq, cela relève d'une réaction naturelle : ainsi la question des Noirs aux États-Unis, dont tous mes amis défendaient la cause. J'ai toujours senti le besoin d'être du côté des opprimés et de les défendre.

Je deviens alors très sensible à la cause palestinienne, non seulement parce que mon humanisme et la partie juive de mon identité sont concernés, mais aussi parce que je deviens tout à fait conscient du caractère cancéreux du problème, de ses métastases planétaires et des dégradations d'un conflit qui pourrit. J'avais perçu ce processus de pourrissement pendant la guerre d'Algérie : dès lors qu'aucun accord n'avait pu être trouvé avec le gouvernement de Guy Mollet, j'avais compris que le conflit irait pourrissant, générant le pire du côté français, comme du côté algérien. Et, malheureusement pour les Algériens, la dictature est arrivée. Il a fallu l'acrobatie, le coup de judo du général de Gaulle pour renverser la situation et éviter une dictature militaire. Dès cette époque, je vis donc avec le sentiment que le pire adviendra pour les Israéliens aussi bien que pour les Palestiniens.

Ce conflit, qui tend à dégénérer, n'est pas qu'un conflit local ; il empêche

toute tentative d'union en Méditerranée. À l'argument : « Mais quoi, cela ne concerne que quelques petits millions de Juifs et d'Arabes », je réponds : « Oui, mais il y a des centaines de millions de chrétiens, des centaines de millions de musulmans et des millions de juifs dans le monde qui sont concernés par Jérusalem. » On peut en effet se demander s'il ne s'agit pas d'un conflit politique plus que d'un conflit religieux. Je pense qu'il était politique et qu'il aurait dû le rester. La résistance du Fatah, d'Arafat, était fondamentalement politique. Du côté d'Israël, le sionisme était aussi un mouvement politique, disons même fécondé par le socialisme européen. C'est la radicalisation de la guerre qui a fait que, de part et d'autre, les religions ont parasité le conflit politique.

Certes, en Israël, État laïque, les fêtes nationales sont des fêtes religieuses ; on a inclus la religion en catimini, à l'état virtuel. Ce qui s'est développé dans la justification de la politique israélienne, ce n'est pas seulement l'idée stratégique selon laquelle l'État a besoin de sécurité, c'est l'idée religieuse : « Dieu le veut ! Dieu nous l'a donné ! » En face, le Hamas s'est développé, profitant des difficultés, voire des corruptions du Fatah. Une division tragique s'est instaurée dans le camp palestinien. Or quand Dieu entre en scène dans une guerre, aucune conciliation n'est possible, surtout lorsqu'il s'agit de dieux ennemis qui sont pourtant le même Dieu ! Le pourrissement est religieux, il faut donc retrouver un sens politique à ce conflit.

Je conserve l'espoir de l'improbable, mais je suis en même temps de plus en plus désespéré. Si d'ores et déjà, dans les conditions actuelles, un État palestinien troué comme un fromage par les colonies n'est pas viable – comme Régis Debray a eu le courage de l'écrire[1] –, il faudrait vraiment de grosses transformations, de grands événements pour changer le cours des choses. La puissance qui aurait pu agir s'est retirée : Barack Obama a essayé, puis il a complètement lâché. L'Europe est incapable de faire quoi que ce soit. Quant aux pays arabes, ils sont désormais en conflit interne. Bref, c'est du pain bénit pour Israël. Je dirais même que la décomposition d'États voisins tels que l'Irak ou la Syrie nourrit son rêve stratégique d'être entouré d'une poussière de petits États hostiles les uns aux autres.

Pourtant, même si la situation est désespérée, il ne faut pas cesser de témoigner pour les vaincus, les Amérindiens, les Kurdes, les petits peuples dévorés par les États nationaux et, bien sûr, pour les Palestiniens. Ce qui me frappe beaucoup dans cette histoire, ce ne sont pas seulement les phénomènes physiques de domination, mais les phénomènes psychologiques de mépris. Je suis d'autant plus touché que je méprise plus que tout le mépris et l'humiliation. Les descendants de Juifs millénairement humiliés, humiliant sous l'uniforme

israélien des Palestiniens probablement issus des anciens Hébreux, voilà une tare humaine décourageante. (Shlomo Sand, dans son livre sur l'« invention du peuple juif[2] », a développé cette idée paradoxale que les anciens Hébreux étaient des Cananéens convertis, que ces Cananéens, à l'époque romaine, puis avec le christianisme, sont devenus chrétiens, qu'une partie l'est restée et que, avec l'arrivée des Arabes, ils se sont islamisés, de sorte que les vrais descendants des Hébreux seraient les Palestiniens !) C'est pourquoi la phrase de Victor Hugo, que je citais dans mon article si controversé[3], reste d'une vérité criante mais désolante : « Dans l'opprimé d'hier, l'oppresseur de demain. »

J'ai oublié d'évoquer un élément déterminant de ma prise de conscience, avant même la guerre des Six Jours. En 1965, j'ai fait un séjour en Israël. Ayant loué une voiture pour aller de Haïfa à Dieu sait où, j'ai pris en stop un jeune Arabe d'Israël qui travaillait à Haïfa et se rendait dans sa ferme familiale. Nous commençons à échanger, il me parle des vexations, des contrôles qu'il subit. Je lui apprends que je suis français et juif. Il me propose de me présenter ses parents, qui seront heureux de m'accueillir. Nous quittons la route goudronnée pour prendre un chemin de terre menant à un petit village triste. Les parents me reçoivent, thé à la menthe, *etc.* Le fils leur raconte notre rencontre et, à un moment donné, j'entends le mot « *yehoudi* ». Le visage des parents se ferme tout d'un coup. Bien entendu, ils ne m'ont pas chassé, hospitalité oblige, mais le fils a eu beau leur dire que je n'étais pas un Juif comme les Israéliens, rien n'y a fait. Cet épisode m'a marqué.

Autre souvenir : je me promène dans Jérusalem et m'engage dans une rue barrée par un mur gigantesque au sommet duquel, dans une casemate, se tient un soldat jordanien. Dans la rue, des gosses israéliens jouent. Je m'avance vers le mur, le soldat prend son fusil et me vise, je lui fais un signe. Les gosses épouvantés me regardent en disant : « *Arbi ! arbi !* » Ils me désignaient comme l'ennemi, l'Arabe…

Ces deux expériences m'ont fait comprendre que quelque chose de terrifiant se jouait en Palestine dans l'opposition de ces deux ethnies sémites. J'ai vécu cette prise de conscience de façon physique, concrète. Dans les années 1950, quoique assez indifférent à la question, existait le mythe des kibboutz, des sabras, de la « terre sans peuple pour un peuple sans terre ». J'ai baigné dans ce climat sans trop m'y intéresser. Il a donc fallu que je prenne conscience. Je le répète : ce qui me frappe, c'est le mépris odieux qui se manifeste de mille façons, multiplié par la présence de ces colonies où l'on voit des colons détruire les oliviers du voisin palestinien. Il ne s'agit pas seulement des postes de contrôle, mais aussi de territoires gangrenés par les colonies, ce qui est encore

pire ! Cela aussi a beaucoup joué dans ma prise de conscience.

À l'époque où je me détachais du communisme, ne me dégoûtait pas seulement le fait que l'Union soviétique fût un régime policier, mais le fait que ce régime cachait sa réalité en prétendant être le seul pays vraiment libre. « Me voici en terre de liberté ! », s'exclamait Henri Alleg en arrivant à Berlin-Est : ce formidable mensonge m'écœurait plus que la formidable oppression. Et ce qui m'a de plus en plus écœuré dans la domination israélienne, c'est son mensonge : « Non, nous ne colonisons pas ! Non, il n'y a pas d'Apartheid ! » Ce qui m'affecte au plus profond, c'est qu'un vocabulaire trompeur remporte la victoire sur le vocabulaire normal. Le triomphe de la force est terrible ; le triomphe de la force dans et par le mensonge est horrible.

Il se trouve que je me suis lié avec Leïla Shahid, ancienne déléguée de l'Autorité palestinienne en France, une femme pleine de noblesse, chez qui je n'ai rien trouvé d'antijuif. Lorsque Pierre Vidal-Naquet, Jérôme Lindon, Stéphane Hessel et moi-même manifestions pour la Palestine, je me souviens que Leïla Shahid disait : « Je mets mes petits Juifs en tête du cortège ! » Puis j'ai découvert Elias Sanbar, ambassadeur de Palestine auprès de l'Unesco, un homme d'une classe incroyable, dépourvu de haine, qui m'a fait connaître le poète Mahmoud Darwich. Je veux enfin citer quelqu'un que j'ai aimé et admiré, Edward Saïd, que je voyais à New York. Je n'ai donc trouvé que de belles figures, des gens nobles et admirables. Il faut dire aussi qu'il y a une minorité israélienne admirable de lucidité et de courage. Voilà les nouveaux Justes.

— Que pensez-vous du silence obstiné et timoré des politiciens français sur cette question ?

E. M. : C'est la victoire de l'intimidation ! Quand j'ai écrit cet article sur « le cancer », cosigné par Danièle Sallenave et Sami Naïr, qui nous a valu poursuites et calomnies, des amis « gentils[4] » m'ont dit : « Toi, tu peux dire ces choses, nous, on ne peut pas », alors que ç'aurait dû être le contraire ! Ainsi, je m'expose à un double coup ! Et l'on me traite d'antisémite ! Quand on pense que le terme de « Shoah », historiquement, ne s'est imposé qu'à partir du moment où Israël est devenu conquérant et colonisateur… Le terme « Shoah » occulte le présent dominateur d'Israël derrière le passé souffert par les Juifs à l'époque nazie. Il singularise ce qu'ont subi les Juifs par rapport à ce qu'ont subi les autres martyrs de l'histoire humaine – dont, dans les camps nazis eux-mêmes, les Tziganes.

La plupart des Français démocrates ont un complexe de culpabilité issu de la complicité de Vichy dans la déportation des Juifs de France. J'ai pu vérifier une culpabilité plus profonde encore chez mes amis démocrates allemands, devenus quinquagénaires, qui étaient les fils des Allemands de l'époque nazie. Quand je

leur parlais de la Palestine, ils me répondaient : « Vous pouvez le dire ; pour nous, c'est très difficile. » Ils se sentaient coupables d'une Allemagne emportée dans cette aventure non seulement démente, ignoble, mais en plus génocidaire. Et cette culpabilité pèse sur toute la politique allemande. Le visage du martyr recouvre le visage de l'oppresseur : voilà ce qu'il ne faut pas dire. Avec le temps, en France, la culpabilité s'est par ailleurs accrue, au lieu de diminuer. Pourquoi ? Parce qu'il y a eu l'affaire Bousquet et le procès Papon, parce qu'on a exhumé toute une série de faits et de comportements occultés, tels que le rôle actif et servile de la police de Vichy sous l'Occupation. Regardez Papon : cet homme a donné des ordres pour déporter telles ou telles familles, ordres qu'il recevait de plus haut, de Bousquet qui, lui-même, les recevait des Allemands ; Papon n'était qu'un échelon intermédiaire.

Aujourd'hui, la situation est très difficile. Après l'expédition sur la bande de Gaza en 2008, par exemple, rien n'a succédé à l'étonnement et à l'indignation. Tout est retombé. Je maintiens que ce conflit porte en lui un poison de nature planétaire. On ignore de quelle façon les événements pourront tourner, mais il y a une telle accumulation de haine ! Ce qui est terrible, c'est que, dans le monde arabo-musulman, en dépit de l'antijudaïsme et de pogroms comme il s'en est produit en Algérie, il n'y avait pas d'antisémitisme à proprement parler, puisque eux-mêmes étaient sémites ; il n'y avait en tout cas rien de commun avec l'antijudaïsme chrétien, fondé sur la haine du peuple dit déicide. Cela n'avait rien à voir non plus avec l'antisémitisme moderne, fondé sur des critères raciaux, alors que, racialement, les Juifs sont des Sémites comme les Arabes. L'antijudaïsme chrétien et l'antisémitisme moderne se sont répandus dans le monde arabe avec le *Protocole des Sages de Sion* et toute la littérature antisémite européenne. À quoi s'est ajoutée la négation des camps d'extermination. Dans mon livre *Pour sortir du xxe siècle*[5], je disais en substance : « Qu'il y ait eu ou non des chambres à gaz, ce qui est certain, c'est qu'il y avait une virtualité génocidaire dès *Mein Kampf*, et que cette virtualité s'est actualisée après 1941 »…

T. R. : J'aimerais saluer non seulement votre courage, mais la cohérence de votre positionnement. Votre histoire, votre trajectoire sont édifiantes et forcent le respect. Au fond, votre soutien aux Palestiniens est lié à votre engagement auprès des opprimés, il lui est consubstantiel. Et vous montrez qu'il n'est pas sélectif. J'aimerais me positionner toujours de la même façon, avec cohérence et sans indignation sélective. Je m'y efforce.

En France et ailleurs, un certain nombre d'intellectuels et d'activistes antisionistes s'engagent dans des considérations malsaines en remettant en

cause, en bloc, l'histoire de l'extermination. L'Histoire doit rester ouverte à l'étude, à la critique et à la réinterprétation, mais pas de n'importe quelle façon. Il y a eu extermination et il faut la condamner de la façon la plus ferme : le principe de cette condamnation ne se discute pas, quelles que soient les divergences sur les faits et les chiffres. Rappelez-vous l'affaire Garaudy : on est allés loin dans la diabolisation[6]. Il m'avait parlé du contenu de son ouvrage avant publication, m'annonçant qu'il entraînerait une grande controverse. Sa façon de dire et de lier les choses prêtait clairement à confusion, j'en ai fait la critique, même si une lecture complète et honnête du livre en question ne permettait pas de lui faire dire ce que certains ont voulu lui attribuer.

Il reste que toutes les questions sont légitimes et qu'il faut prendre un soin particulier à les formuler. Tout d'abord, il faut commencer par se positionner clairement, comme je l'ai fait en décembre 2001 dans *Le Monde*[7], suite à de nombreux articles et conférences publiés sur l'« antisémitisme islamique ». J'y faisais la critique des tentations antisémites parmi les musulmans, notamment en France, alors que les sources scripturaires islamiques – mais aussi, vous l'avez dit, l'histoire des musulmans – ne justifient en rien ces dérives. Il faut le dire et le répéter : l'antisémitisme est anti-islamique, rien ne peut le justifier. Telle est ma position de principe.

Par ailleurs, la résistance palestinienne est légitime. Il faut néanmoins une éthique des moyens. La résistance à l'armée et aux soldats armés est fondée, l'assassinat de civils et d'innocents, israéliens comme palestiniens, doit être condamné. Il appartient aux opprimés, sur le terrain, de choisir les moyens de leur résistance juste et éthique ; ce n'est pas à nous de leur dicter leur conduite avec paternalisme. Néanmoins, de là où nous sommes, à la périphérie du conflit, on ne peut rester observateur. Lors des massacres de la population civile de Gaza, en 2006, j'avais lancé un mouvement global de résistance non violente à l'occupation et à l'oppression israéliennes. Nous avons besoin d'un mouvement international qui réveille les consciences de façon déterminée, comme vous le faites avec tant d'autres. À l'heure où nous parlons, les informations sur cette résistance sont pour ainsi dire inaudibles. Alors que la politique israélienne n'a jamais été aussi déterminée, offensive et agressive, la colonisation se poursuit en silence, les destructions de maisons, l'installation de colonies de peuplement, les arrestations, les tortures, les humiliations…

E. M. : Tout en disant que ce sont les Palestiniens qui ne veulent pas faire la paix…

T. R. : Exactement. Puis on commente les divisions internes palestiniennes en affirmant qu'elles sont la cause de tout, du terrorisme, *etc.* Un autre élément est

relatif à la nature politique du conflit. Je suis sensible à ce que vous avez dit : « Oui, c'est un conflit politique, mais avec d'indéniables connotations religieuses… »

E. M. : … qui ont envahi le problème politique !

T. R. : Je ne suis pas sûr que l'on puisse parler d'envahissement car la question religieuse, avec plus ou moins d'intensité, est présente dès la création de l'État d'Israël. Aujourd'hui, Benyamin Netanyahou, Premier ministre, ne craint pas d'affirmer : « Cette terre nous appartient depuis trois mille ans. » Le discours religieux était présent dès l'origine, comme une justification. Cette référence évolue, s'intensifie, se transforme en fonction des situations et des besoins. Sur le plan interne, les politiques israéliens sont dans l'obligation de l'instrumentaliser de façon populiste.

E. M. : Même au sein de Tsahal, de plus en plus d'officiers pieux croient que c'est Dieu qui l'exige…

T. R. : Oui, au nom d'un droit divin sur la terre justifié par certains rabbins et courants religieux. Sur un autre plan, il est vrai que vous, Edgar Morin, pouvez dire ce que d'autres ne peuvent se permettre de dire. Vous critiquez, vous dénoncez, mais vous n'êtes jamais complètement disqualifié. Autour de votre nom, qui reste une référence, existe un large consensus. Tel n'est pas le cas d'un certain nombre d'intellectuels qui n'en ont pas tant dit et qui sont aussitôt stigmatisés comme « antisémites » lorsqu'ils critiquent Israël et sa politique. On me l'a souvent répété en France : « Si tu veux être reconnu, dédiabolisé, tais-toi sur Israël !… et sois gentil avec le Crif ! » Je ne me tairai jamais, ni vis-à-vis d'Israël, ni face à aucune oppression. Il ne faut pas se taire. Je salue en vous ce courage, cette cohérence, mais je pose au-delà cette question : qui peut parler ? Qui doit parler ? Quelle action engager ensemble ? Quel type d'action également mener en France, jusque dans les cités, en lien avec ce conflit « planétaire », comme vous le dites. Que pensez-vous, vous-même, de ce qui se passe dans les cités françaises ?

E. M. : Dans les situations régressives, et nous en vivons une, il faut continuer à maintenir publiquement la position que nous pensons juste. Le président Hollande, pour qui j'ai une sympathie personnelle, a eu au sujet de Stéphane Hessel une phrase qui, à mon avis, déraillait, déclarant au cours de la cérémonie d'hommage dans la cour des Invalides qu'il ne partageait pas la position de Stéphane sur la Palestine et que la sincérité n'est pas toujours la vérité. » Alors que la position d'Hessel était la position officielle de la France ! J'ai pu réagir au

cimetière Montparnasse, deux heures plus tard, dans son discours d'adieu. Il faut continuer de penser qu'il y aura une prise de conscience, des prises de positions différentes. Prenez le cas d'Hubert Védrine, ou celui de Jacques Chirac pour qui un minimum était requis, au nom de la politique dite arabe de la France. Dans les époques sombres, il faut continuer à prêcher dans le désert. C'est le moins qu'on puisse faire.

— Diriez-vous qu'une certaine attitude cynique – ou plus exactement une certaine hypocrisie, au sens premier du terme, puisqu'ils veulent éviter la crise sans deviner qu'ils la nourrissent – est imputable au silence des politiques ?

T. R. : Je ne sais pas si l'on peut parler uniquement de cynisme. C'est plus complexe que cela. Edgar a raison de souligner les difficultés auxquelles nous faisons face aujourd'hui. Il y a de vraies peurs et des pressions politiques permanentes. On parle toujours du « lobbying » aux États-Unis, comme s'il n'existait pas en Europe ; mais il existe de façon permanente, puissante et parfois très pernicieuse et hypocrite. Je le vis régulièrement. Lors d'une rencontre avec les parlementaires européens socialistes, tout le monde était présent, à l'exception des Français qui se sont plaints de me savoir invité. Les ministres Manuel Valls et Najat Vallaud-Belkacem ont refusé de participer à une rencontre autour des questions européennes, sous prétexte que j'étais invité, quand bien même je ne figurais pas dans leur panel. C'est sidérant ! Les autres invités et les ministres européens en souriaient, mais on sait bien que, sur le long terme, la manœuvre du boycott fonctionne. Dominique Strauss-Kahn a refusé, il y a une dizaine d'années, de participer à un débat car j'étais, selon ses termes, un « antisémite » et un « fondamentaliste ». On est venu s'excuser auprès de moi au plus haut niveau, en m'assurant que de tels propos étaient aberrants, mais au bout du compte, que m'a-t-on fait comprendre ? Que l'« on ne peut rien faire » !

Il y a donc une vraie peur, mêlée de culpabilité et d'un manque de courage. J'ai fait partie d'un « Comité des sages » établi par Romano Prodi au niveau de la Commission européenne. Alors qu'un sondage venait de révéler que la majorité des Européens pensait que le pays le plus dangereux pour la paix mondiale était Israël, il a répondu que la question avait été mal posée. La pression sur cette question est donc très forte et la parole n'est pas libre, assurément : mieux vaut se taire sur Israël si l'on veut faire une carrière politique ou même journalistique.

Il faut aussi savoir que la question de l'islam en France n'est pas uniquement liée à la dimension religieuse, mais qu'elle est très politique. Je me souviens avoir débattu à Stockholm avec Pierre Lellouche, avant qu'il devienne secrétaire

d’État aux Affaires européennes ; il fallait garder à l’esprit, affirmait-il, que le nouveau statut des citoyens d’origine immigrée et musulmans, à terme, aurait forcément des conséquences sur la politique étrangère de la France et de l’Europe. Il était clair qu’il faisait allusion au Moyen-Orient. Les liens entre la stigmatisation, l’islamophobie et la « question de l’islam » au niveau national, d’une part, et les questions internationales, le Moyen-Orient, le conflit israélo-palestinien, d’autre part, sont nombreux et réels et les interdépendances multiples. Le cynisme, c’est faire semblant de ne pas le savoir. Et se taire tient du manque de courage.

— *J’ajoute que ce type d’analyse est d’autant plus faux que la plupart de ces jeunes ne votent pas. Ils pourraient le faire, mais la majorité s’abstient et manifeste, comme bien d’autres couches sociales, un rejet du politique.*

E. M. : Et c’est triste !

T. R. : Oui, mais nous parlons ici du temps long. Le processus d’installation et de développement du sens de l’appartenance est en route et il est irréversible. Les jeunes « d’origine immigrée » sont français et européens et, avec le temps, leur conscience politique mûrit et s’élargit. Ils s’engageront davantage, voteront et feront partie du destin national. Votre préoccupation est donc pertinente, mais l’essentiel reste de penser un type d’engagement nouveau en Europe et en France, avec des citoyens qui portent la mémoire de leurs origines pour de nouvelles politiques vis-à-vis du Sud, de l’Afrique et des autres continents. J’espère voir naître un nouveau regard grâce à cette nouvelle citoyenneté. Pour l’heure, je ne vois pas encore de changement et la question palestinienne reste le parent pauvre des politiques européennes et françaises, à droite comme à gauche – et à gauche parfois plus qu’à droite. C’est terrible…

— *À l’extrême gauche, peut-être ?*

E. M. : Les communistes, oui.

— *Et leurs alliés du Front de gauche, dont la devise est « L’humain d’abord »… Jean-Luc Mélenchon tient des positions plus tranchées que beaucoup d’autres personnalités de gauche. Le socialisme français, de manière générale, est plus timoré. Peut-être parce que la parole d’un parti dit de gouvernement a tendance à devenir plus frileuse…*

E. M. : Sans compter que le Parti socialiste est divisé entre les pro-israéliens, qui sont majoritaires, et propalestiniens…

T. R. : C’est certain et finalement tout est lié. Cela pose également la question du sentiment d’appartenance car, enfin, comment s’inscrire dans le discours

politique français sans entretenir le discours victimaire ? Comment développer la notion du citoyen « sujet » – sujet de son histoire, debout, engagé – sans entretenir un discours qui fait de lui une victime ? Il y a des victimes, bien sûr, mais c'est une autre chose qu'entretenir une mentalité victimaire. Il faut réveiller dans les cités la force d'une autre conscience : celle de ceux qui doivent résister et changer le cours des choses. Rappelez-vous le cas de Dieudonné, que l'on a diabolisé. Il a posé un certain nombre de vraies questions, et la façon dont il a été traité a révélé des clivages inquiétants[8]. Cela étant, je lui ai dit qu'il allait trop loin, que son discours perdait en clarté et que son entourage ne l'aidait pas. L'hypertrophie du discours victimaire l'a même rapproché de l'extrême droite, n'aidant ni l'éveil de la conscience des jeunes des cités, ni la cause palestinienne dans les faits. Or certains groupes d'extrême droite se sont servis de l'antisionisme pour mobiliser les jeunes des cités et les attirer sur la base de la fausse équation : « Les ennemis de mes ennemis sont mes amis. » C'est dangereux.

Vous avez dit tout à l'heure que les soutiens à Israël ont gagné la bataille des mots et je suis bien de cet avis : ils l'ont gagnée, non seulement parce qu'ils maîtrisent mieux les moyens de communication, mais parce qu'il y a une faiblesse dans l'autre camp, dans l'usage des mots et de leur définition.

E. M. : On peut en effet manipuler le mot « antisémite » à tort et abusivement. Cela me rappelle la force d'intimidation que recelait le mot « anticommuniste » dans les années qui suivirent la victoire de 1945 : la moindre critique contre l'URSS était réputée anticommuniste, et d'un anticommunisme « viscéral » ! La répétition d'un mot comme celui-là frappe de malédiction et intimide. Dans le cas de Dieudonné et de quelques autres, un phénomène de dérive a lieu. Celui que l'on se met à rejeter rejette ses rejeteurs. J'ai vu des esprits passer du pacifisme au nazisme, sous l'Occupation, puis d'autres de l'humanisme au stalinisme. J'ai aussi connu un cas semblable après la guerre d'Algérie. Jean Cau, à l'époque secrétaire de Sartre, avait été envoyé sur place par *L'Express*. Il arrive dans une situation de chaos et de liquidations physiques. On massacrait des harkis. Il rend compte de la situation et on le vide de *L'Express*. Il passe alors à *L'Observateur*, puis devient de plus en plus critique de la gauche respectable. Jean Cau n'est pas devenu d'extrême droite, mais pas loin… C'est un phénomène classique : l'injurié rejette et injurie à son tour ceux qui l'ont injurié et rejeté. J'ai souvent vu de telles dérives. Le cas de Dieudonné est de ce type : on part d'une critique juste et, progressivement, on s'oppose à ceux qui critiquent votre critique. Les uns et les autres finissent par s'entreconsidérer comme des « salauds ». La critique d'Israël n'a pas pour but de conduire à

l'antijudaïsme ou à l'antisémitisme, elle ne signifie pas la négation de la politique génocidaire des nazis… Mais on peut dériver de l'antisionisme à l'antisémitisme.

T. R. : En 2003, j'ai écrit un texte sur les « nouveaux intellectuels communautaires » qui m'a valu d'être traité d'antisémite. Ce texte mettait en évidence une dérive chez un certain nombre de penseurs français qui finissaient par regarder la France à travers le prisme de l'appartenance religieuse et culturelle pour déterminer l'émergence d'un nouvel antisémitisme couplé, selon eux, à une diabolisation d'Israël et à un positionnement proarabe au Moyen-Orient. Je reprochais à des intellectuels comme Alain Finkielkraut ou Pierre-André Taguieff d'être passés de l'universel à une lecture très « communautaire » du monde et de la France. On m'a donc qualifié d'antisémite ; j'avais établi une « liste de Juifs ». Or la première version de mon texte évoquait Michèle Tribalat et Pierre-André Taguieff, dont je savais qu'ils n'étaient pas juifs ; surtout, j'avais fait lire ledit article par une dizaine de personnes dont la moitié étaient juifs et qui m'avaient conseillé sur certains points. On s'est par ailleurs abstenu de citer la fin de mon propos, où j'affirmais que l'avenir appartient à celles et ceux qui sauront sortir de leur appartenance religieuse et « communautaire » pour défendre des principes universels sans *a priori* sélectif. Il s'agissait d'un appel, de l'espoir que des femmes et des hommes se battent ensemble pour plus de justice au-delà des clivages juifs/musulmans ou Israéliens/Arabes. Par la suite, j'ai rencontré et débattu avec de nombreux intellectuels ou journalistes, comme Alain Gresh, du *Monde diplomatique*, ou l'économiste Catherine Samary, qui se sont positionnés avec courage en dépassant les clivages…

E. M. : Et Dominique Vidal…

T. R. : Oui, et beaucoup d'autres… Il reste que l'on doit se poser une question, que je vous pose. Il devient de plus en plus difficile de créer des liens, d'établir des alliances vraiment effectifs au-delà des relations personnelles, comme celle que vous-même pouvez avoir avec Leïla Shahid, par exemple. J'en arrive à perdre espoir. Un vrai mouvement, de vraies dynamiques politiques vous paraissent-ils possibles ? Sur la question palestinienne, on peut être d'accord sur certains principes, mais on voit que demeurent les suspicions de nature religieuse et parfois culturelle. Il y a de vrais blocages, de vrais problèmes de compréhension, de confiance et même d'objectifs à long terme. Même dans la coopération, un sentiment de marginalisation subsiste qui tue le processus dans l'œuf.

E. M. : Et puis, il faut le dire, la grande majorité de ceux qui étaient sensibles

à ce problème sont morts. Jusqu'à la deuxième intifada, la question palestinienne n'a cessé de développer une réaction sensible. Ensuite, les espérances se sont effondrées, et l'on a vu arriver de nouvelles générations qui n'avaient pas vécu ces événements. Ceux qui ont vécu la première et la deuxième intifada, la répression de l'une et de l'autre, tous ces événements marquants, ont éprouvé un sentiment d'indignation et la nécessité de témoigner. Aujourd'hui, un missile tombe, des drones viennent bousiller quelques maisons et quelques voitures, et qu'observe-t-on : cette sorte de stagnation, de pourrissement total qui favorise l'inertie, dans une sorte d'encéphalogramme plat. On l'a bien vu avec l'épisode de la fameuse « flottille pour Gaza[9] » : il y a eu un mouvement de protestation, puis tout est retombé. Faudra-t-il que les événements aillent encore plus loin, qu'une troisième intifada soit terriblement réprimée pour que les consciences soient maintenues en éveil ? On ne peut pas souhaiter que la violence recommence…

---

1. Régis Debray, *À un ami israélien*, Flammarion, 2010.

2. Shlomo Sand, *Comment le peuple juif fut inventé*, Fayard, 2008.

3. « Israël-Palestine : le cancer », *Le Monde*, 4 juin 2002.

4. Non juifs.

5. Fernand Nathan, 1980 ; Points Seuil, 1984.

6. En 1996, un ouvrage de l'écrivain et penseur Roger Garaudy (1913-2012), *Les Mythes fondateurs de la politique israélienne*, suscite un tollé et aboutit à la condamnation de son auteur pour contestation de crime contre l'humanité et provocation à la haine raciale.

7. « Existe-t-il un antisémitisme islamique ? », *Le Monde*, 24 décembre 2001.

8. Rappelons que cet entretien a été réalisé en juin 2013, avant l'interdiction du nouveau spectacle de Dieudonné.

9. Le 31 mai 2010, l'armée israélienne arraisonnait en haute mer une flottille de militants propalestiniens acheminant de l'aide humanitaire en violation du blocus de la bande de Gaza, provoquant la mort de neuf personnes ainsi qu'une large condamnation de la communauté internationale.

7 À LA RECHERCHE DE NOUVELLES VOIES

CLAUDE-HENRY DU BORD : *Edgar Morin, vous ne cessez d'affirmer notre besoin de tout repenser, un besoin de formaliser une espérance, de lui donner un nouvel essor, par exemple sur la base du mouvement des « Indignés », qui traduisait cette aspiration à d'autres formes sociétales. Pensez-vous que cela puisse se faire sans fédérer toutes ces volontés communes de changement ?*

EDGAR MORIN : Je considère qu'en dépit des dissemblances, ce qui s'est passé dans les pays du Maghreb et en Égypte, en Syrie au début, tous ces mouvements coïncident plus ou moins historiquement avec les *Indignados* espagnols, les sit-in de Wall Street et, récemment encore, ce qui se passe au Brésil. L'adolescence, cet âge où l'on n'est plus protégés par le cocon de la famille et pas encore intégrés ou domestiqués par la société, est un ferment d'aspirations et de révolte. Pensez aux révolutions de 1830, de 1848, à la Résistance : nous avions vingt ans et nos chefs vingt-sept ou vingt-huit ! Il y a une force explosive dans l'adolescence, une force d'aspiration formidable. Avec l'évolution des médias, de la téléphonie, d'Internet, cela permet des mouvements bien coordonnés. Ils sont d'ailleurs très bien organisés *contre*, mais ensuite ? Ils n'ont pas de perspective, ou plutôt des perspectives très diverses. Le désastre est qu'il n'existe aucune organisation dotée d'une pensée politique qui montre la voie. Au moment de la crise de 1929 et du déferlement de la menace fasciste, il y avait un Parti communiste, un Parti socialiste, un Parti radical-socialiste, des forces de résistance organisées – je pense au Front populaire en France et en Espagne. Ces forces ont été submergées, elles ont été vaincues, d'accord ! Mais, aujourd'hui, nous n'avons aucune force de résistance organisée, aucune… À l'époque, il y avait des pensées, mêmes fallacieuses comme celles qui animaient le communisme stalinien ; le résidu de pensée social-démocrate, avec sa vision réformiste, était vivant. Aujourd'hui, il n'y a ni pensée ni organisation.

Tous ces mouvements qui manifestent, qui se révoltent contre un monde corrompu, porteurs d'une revendication non seulement économique mais de

dignité – d’où le slogan des « Indignés » –, ces mouvements sont admirables et nécessaires. Nous voyons qu’un peu partout le monde veut changer à partir de cette force dynamique qu’est la jeunesse, désireuse d’entraîner les autres générations, les autres couches sociales… L’expression « lutte des classes » avait jadis une réalité, elle impliquait des forces organisées – syndicats, partis de gauche – qui rassemblaient une classe ouvrière non encore morcelée. Il y avait un substrat social. Le mythe du prolétariat-messie appelé à sauver la société donnait de l’espoir à la classe ouvrière. Elle est aujourd’hui décomposée, sectorisée. Les niveaux les plus bas sont occupés par des immigrés parfois syndicalisés, mais eux-mêmes morcelés. Il n’y a plus de classe ouvrière organisée. La compétitivité réussit à s’imposer dans les bureaux. Partout règne la résignation. Parfois se produit une explosion qui, lorsqu’elle n’aboutit pas, retombe dans le marasme. Telle est la tragédie de la situation actuelle.

— *L’inattendu viendra peut-être d’une nouvelle façon de se « relier », comme vous le dites, et de penser ensemble. Malgré tout, ces sursauts semblent condamnés. Quel pourrait être l’élément déclencheur qui réussirait à fédérer ces attentes ?*

E. M. : Aujourd’hui, je suis plus sensible au thème postévangélique des hommes et des femmes de bonne volonté, quelle que soit leur situation sociale. Il faut dire que je suis de ceux qui ont cru dans les vertus révolutionnaires des colonisés. J’étais sensible à l’idée qu’ils étaient le vrai prolétariat. Hélas, leur émancipation n’a abouti qu’à la formation de gouvernements plus ou moins oppresseurs et corrompus. Tout au plus peut-on demander à ces pays de sauver leur indépendance, mais pas de contribuer à l’émancipation collective de l’humanité.

Quel pourrait être le déclic ? Je n’en sais rien. Un déclic survient toujours de façon imprévue. En mai 1968, ce fut l’interdiction faite aux garçons d’aller dans le dortoir des filles à l’université de Nanterre ! Et qui aurait pensé qu’une augmentation de 3 % du prix des transports déclencherait une révolte générale au Brésil ? Le *Manifeste convivialiste*[1] contient beaucoup d’idées justes, mais il reste partiel ; ce que j’ai voulu dans *La Voie*, c’est rassembler toute une série d’idées qui existent de façon partielle, locale, et montrer qu’en les conjuguant on crée une pensée politique ouvrant sur un avenir possible. Il faudrait des convergences. Je crois que cela peut venir. Déjà l’économie sociale et solidaire se développe, l’agriculture agroécologique aussi. On découvre les méfaits de plus en plus graves de l’industrialisation de l’alimentation et les effets pervers de l’industrie pharmaceutique. De la critique de ce monde en décomposition peut jaillir quelque chose. Il est vrai, si je m’en tiens à ma contribution, qu’aucun

politique n'a lu *La Voie*. Même Eva Joly n'en a pas trouvé le temps ! Nous sommes encore dispersés.

Je conserve l'idée que le surgissement inattendu d'un déviant, ou d'une déviance, fera office de catalyseur. C'est pourquoi je trouve tout à fait remarquable l'histoire des religions, qu'il s'agisse du bouddhisme, de l'islam ou du christianisme… voire du socialisme, car il faut bien dire que ni Marx ni Proudhon n'étaient reconnus par l'intelligentsia ou par l'Académie, ils étaient considérés comme des dingues ! Marx n'a jamais pensé à fonder un parti politique. Les communistes, selon le *Manifeste*, n'appartiennent à aucun parti, mais au mouvement général. Ensuite est né le Parti social-démocrate allemand, force organisée et premier modèle de tous les partis socialistes. À mon avis, le vrai problème n'est donc pas de créer de nouveaux partis car la formule est mauvaise : ils ont joué un rôle historique, mais ils se bureaucratisent facilement. Aujourd'hui, il faut faire autre chose – ligue, confluence, *etc.* Je me borne à être un saint Jean Baptiste, j'annonce la venue de quelqu'un qui ne viendra peut-être pas !

TARIQ RAMADAN : Nous touchons là à quelque chose d'essentiel pour nos combats respectifs. Vous venez de développer votre réflexion sur l'alternative possible, notamment au sujet du conflit israélo-palestinien. On observe que, du côté des opprimés, la situation se normalise ; on s'installe dans une sorte d'acceptation passive, jusqu'aux prochaines bombes. Nous sommes assez passifs politiquement et très réactifs médiatiquement : face à un conflit, nous savons exprimer nos oppositions, mais nous peinons à être une force de proposition. Engagé dans les luttes tiers-mondistes, je n'ai eu de cesse d'œuvrer à la libération sociale, culturelle et économique des peuples. On disait alors vouloir passer du simple développement au développement intégré et au développement solidaire. Puis on s'est mis à parler de développement durable, que vous critiquez très justement à mon sens car il intègre le paramètre de la « croissance » comme un dogme. J'en fais la même critique dans *Islam, la Réforme radicale*. Plus récemment, on a vu le mouvement « antimondialisation », plus justement rebaptisé « altermondialiste », mettre en branle une dynamique de mobilisation et de résistance. « Un autre monde est possible » était et demeure le slogan, mais le problème reste identique : nous sommes très forts pour critiquer, déconstruire, rejeter le néolibéralisme, mais pour ce qui est des propositions viables, des alternatives réelles, les initiatives sont rares et les apports limités. Même au cœur du mouvement altermondialiste, certains comportements et gestions de pouvoir n'étaient pas sans rappeler les méthodes des systèmes auxquels on s'opposait. Rapports de pouvoir,

opportunisme, entrisme, mensonges et manipulations bien peu transparents : l'« autre monde » ressemblait déjà furieusement à l'ancien…

Sur le terrain, plus tard, on a vu apparaître des mouvements mus par le souffle des « Indignés », inspirés par un opuscule de Stéphane Hessel[2]. Ce n'était pas son meilleur livre, mais il a eu un impact surprenant et inattendu. Il appelait à la résistance, au refus de la fatalité et à l'engagement pour changer le monde. Il s'agissait, hélas, de démarches trop « émotionnelles », comme l'exprime d'ailleurs la notion même d'« indignation ». Nous avons perdu la bataille des mots, mais au-delà nos résistances allient des émotions et mobilisent des masses qui savent dire « non » et être « contre », vous l'avez dit, mais qui peinent à dire pour quelle vision, quels projets, quelles finalités elles s'engagent. Il y a dans cette résistance bien de l'amateurisme et beaucoup de sentimentalisme ; on se donne bonne conscience au nom du rêve et de l'espérance. On a raison, chacun a le droit de rêver et d'espérer, mais on a aussi le devoir de concevoir des alternatives concrètes et viables. C'est un impératif de la conscience et de l'intelligence.

Cette alternative, quelle est-elle ? Vous dites qu'il y a des voix de résistance, qu'elles sont hélas isolées, que le « liant » manque. Depuis longtemps, je souligne la nécessité d'un mouvement de pensée qui soit fondé sur une analyse approfondie car il ne faut pas répondre à l'ordre du monde par de l'émotionnel simpliste, au risque de faire naître une espérance inversement proportionnelle à la déception que l'on produit. C'est ainsi que nombre de ceux qui y ont cru estiment, en fin de compte, qu'ils se sont fourvoyés. Nous avons entre nos mains la responsabilité du discours d'opposition et de résistance où entrent en jeu la question de la complexité, de la nuance et surtout la conscience que le monde a changé et que le pouvoir politique n'est pas l'axe du changement. Il y a des centres de pouvoir sur lesquels nous devons absolument travailler : le pouvoir économique comme alternative est important, le pouvoir médiatique aussi, sans oublier le pouvoir de l'éducation que l'on ne veut pas repenser et dont on ne veut pas réformer les systèmes. L'éducation, telle qu'elle est pensée et structurée aujourd'hui, est le produit d'une idéologie et pas seulement la conséquence d'une incompétence politique.

En Occident comme dans les sociétés majoritairement musulmanes, je constate une pauvreté des propositions. Dans ces dernières, les laïcs comme les islamistes sont « en panne » de projet. Ces deux courants, comme je l'ai écrit dans *L'Islam et le Réveil arabe*, ne sont respectivement et mutuellement légitimes que par leur opposition l'un à l'autre. C'est assez affligeant. Il est impératif de sortir de ces clivages dangereux, contre-productifs, et de trouver les

voies de nouvelles pensées, de nouvelles alliances, de nouveaux horizons. Notre responsabilité n’est pas seulement de dire « non », c’est aussi de savoir quoi, où, comment le dire, avec qui, et comment construire ces alliances. Il faut être sérieux dans l’exercice du contre-pouvoir et dans l’analyse des réalités.

En voici un exemple. Au cœur des sociétés majoritairement musulmanes, mais aussi dans leur expression en Occident, on parle d’« économie islamique ». On affirme qu’« il n’y a qu’à » appliquer les principes islamiques pour éviter les crises économiques et les perturbations de l’économie néolibérale. Dans les faits, on se contente de changer les dénominations. Puisque l’on ne veut pas d’« intérêts », on transforme les données de la spéculation réelle, qui reste pourtant un fait intégré, en la qualifiant d’« islamique ». On change les moyens et les techniques, mais on garde les mêmes objectifs : maximiser les profits. Les finalités de l’économie restent donc les mêmes : dans les faits, on ne propose aucune vraie alternative. On « islamise » les moyens et les techniques de transaction, sans questionner les fins. On entre dans le système économique global, on s’y intègre, on essaie de protéger des modèles de transactions dits *halal* – licites –, et l’on applique des « charges administratives » qui sont les équivalents des intérêts. Ce n’est pas une alternative, c’est une perversion.

Ce type d’attitude est partagé par nombre de ceux qui résistent à un ordre injuste et meurtrier. Nous n’avons pas encore les moyens d’apporter une alternative. En lisant *La Voie*, je repensais à deux de mes livres, *Les Musulmans d’Occident* et *L’Autre en nous*[3], où j’affirme l’absolue nécessité de revoir la compréhension et la traduction de la notion de *charia*, qui n’est ni la loi ni la loi divine, mais « la voie ». Et que dit la voie ? Que ce sont d’abord les finalités qui doivent être claires et inaliénables, que ce sont ensuite les principes éthiques de ces finalités qui doivent être construits, et qu’enfin la loi n’est qu’un moyen de parvenir auxdites finalités et qu’elle ne doit pas être une obsession. La pensée musulmane, depuis des siècles, a réduit la *charia* à un corps de lois dont l’origine divine figerait l’intelligence humaine. C’est une approche très réductrice. Quand je m’adresse aux musulmans, je le fais *à l’intérieur* de leurs références, je m’inscris donc au cœur de racines, dans un univers de sens, et cela a la capacité de mobiliser des énergies.

Mon problème est le vôtre : que faire ? La responsabilité première est de rappeler ou de dire « la voie » ; notre responsabilité secondaire est de dire comment la suivre. Mon questionnement est simple, il consiste à chercher à établir des liens, des correspondances entre la pensée et les livres d’Edgar Morin, par exemple, et ceux de penseurs qui, avec moi, se pensent à partir de leur univers de référence, mais s’ouvrent résolument vers l’universel partagé. Comment y parvenir théoriquement et pratiquement ? Nous ne sortirons pas de

cette pensée de la seule espérance éthérée, non encore concrétisée, tant que nous n'aurons pas répondu à cette question.

E. M. : Je ne peux y répondre, et pour deux raisons. Premièrement, qu'est-ce que je fais quand j'écris *La Voie* ? Un livre. J'aime l'analogie de l'arbre qui produit des spores, des graines que le vent emporte un peu partout ; les unes tombent sur un sol aride et meurent, les autres tombent sur un sol fertile, germent et se multiplient. L'arbre n'y peut rien ! Son rôle consiste à produire des graines ; sa chance, ce sont les bons vents qui les disperseront au nord, au sud, à l'est, à l'ouest. Cela ne dépend pas de lui. Je vois que certains vents emportent mes graines dans des pays d'Amérique latine où elles ne poussent pas mal… tandis qu'en Angleterre !

Second point : je viens de le dire, aucun de ceux qui ont lancé le message nouveau n'a pensé aux moyens de le diffuser. J'ai cité le cas de Marx, qui n'a jamais pensé à créer un parti ; ce sont ses disciples qui ont dit : « Il faut s'organiser, faire quelque chose ! » De même pour Jésus : on lui doit le message, mais l'organisateur est Paul, c'est lui qui interprète la résurrection comme une promesse. Il fait en grand ce que je fais parfois en petit : des prédictions itinérantes, des missives qu'il adresse aux Corinthiens, aux Thessaloniciens, aux Romains, des épîtres… Moi aussi, je produis quelques épîtres, pour tous et pour personne !

— *Paul était très acculturé : il a adapté le discours évangélique aux Athéniens, aux Romains… En somme, tout est question d'adaptation. Et puis, il n'est pas dans la nature de tout le monde d'être missionnaire !*

E. M. : L'histoire de Paul est très intéressante. Il s'adresse aux communautés juives de l'Empire romain. Voyant que la majorité des Juifs reste fidèle à la Torah, il s'adresse alors aux Gentils, parmi lesquels un certain nombre ont déjà pratiqué des « cultes à mystères » dans lesquels le dieu meurt et renaît (Mythra, Osiris)… Alors que les judéo-chrétiens de Jérusalem restent à l'intérieur de la synagogue, Paul comprend que le message ne s'adresse pas seulement aux Juifs. C'est lui qui brise l'élection du seul peuple d'Israël par Dieu et va de communauté en communauté.

Dans l'islam, le Prophète, même rejeté, a une smala, une famille… Le problème est de savoir comment un état initial déviant et solitaire se transforme en un mouvement, ou comment une déviance se transforme en tendance. Et comment cette tendance devient-elle une force qui se ramifie, qui s'organise ? Le christianisme devient une force, l'Église. Comment cette force historique devient-elle hégémonique ? Bien entendu, dans le cas de ces religions, il y a eu

emploi de la force coercitive. Comment la déviance que vous et moi représentons évoluera-t-elle ? Chacun a sa vision particulière, avec un sentiment de profonde convergence, mais je remarque que nous, les déviants, ne sommes pas reliés les uns aux autres. C’est la première fois que je peux discuter avec un homme comme vous !…

T. R. : C’est donc la première fois que vous rencontrez un alter-déviant ?

E. M. : La mauvaise question, et je l’entend souvent, consiste à demander ce qu’il faut faire maintenant. Je réponds : « Ce n’est pas mon boulot ! Mon boulot consiste à dire : voici dans quel sens il faut aller. Trouvez les organisateurs qui peuvent le faire. Moi, je n’en suis pas capable ! » Je passe suffisamment de temps à réfléchir, à écrire !

Sabah Abouessalam : Peut-être pourrais-tu donner plus de force à tes idées, justement, si tu te mettais dans la position de voir comment, à partir de ta réflexion, il est possible d’articuler cette pensée à d’autres réflexions, à d’autres efforts, de te mettre un peu dans la position du militant. C’est ce que vient de te proposer Tariq indirectement…

E. M. : Non, directement !

S. A. : Quel est l’intérêt de produire de la réflexion et de se mettre en retrait ? On a cette impression, en t’écoutant, que tu es dans la position du messie. S’il y a un message, il faut se donner les moyens de le mettre en actes…

E. M. : J’ai donné des conférences, de Rio à Toulouse, et je tiens beaucoup à le faire. J’ai toujours semé ! Mais je ne suis pas un organisateur. Je réponds présent chaque fois que je le peux, mais il y a un vide historique entre l’idée et la machine qui va l’inscrire, la tendance qui va se former. Je participe au Comité Roosevelt, au Laboratoire d’économie sociale et solidaire, j’ai cosigné le *Manifeste convivialiste*, j’ai participé au Groupe des Dix, j’ai toujours milité, mais dans des petits groupes. L’important est de former des idées, de les formaliser, de les lancer. C’est le stade préliminaire nécessaire…

T. R. : Vous savez, j’en suis là aussi… Cela fait plus de trente ans que je suis engagé et cette question, je me la pose en permanence : et maintenant, que faisons-nous ? Cette interrogation me paraît indispensable. Vous dites que c’est la « mauvaise question », et pourtant… Je me suis engagé dans tant d’organisations et de mouvements qui proposaient de nouvelles voies ou affirmaient qu’« un autre monde est possible »… J’y ai cru et j’en suis encore convaincu. Il reste qu’il faut penser très concrètement et très pratiquement l’alternative. Vous dites qu’il y a des « déviants », et que l’on peut passer de la

déviance à la tendance. Ce qui m'intéresse dans ce discours, en tant que penseur ou intellectuel, ou même en tant qu'éducateur, c'est d'engager en « déviant » un travail très sérieux sur l'existant, sur ce qui est…

E. M. : Oui, tout à fait.

T. R. : Il faut que ce soit du solide, du fondé, du possible aussi. Le « déviant », comme vous l'appelez, ou le résistant, a des responsabilités majeures : analyser l'état des lieux, déterminer les enjeux, penser une vision avec les étapes de la stratégie et de l'application. Le déviant ne peut se complaire dans son statut de déviant. J'ai beaucoup travaillé à l'intérieur du champ de référence islamique, mais j'ai toujours su et revendiqué le fait d'avoir à m'adresser à tous, au-delà des sociétés majoritairement musulmanes ou des communautés musulmanes. Rester entre soi, pour soi, sans le jugement de tous les autres, est la fin même de l'espérance, c'est son enterrement.

Ma responsabilité est donc de m'ouvrir, d'explorer des chemins, d'établir des liens, des relations au nom de valeurs et de principes communs. Il me faut partout donner du sens, être un agent de la valeur ajoutée humaniste, éthique, spirituelle. Vous participez à des cercles de réflexion : c'est bien de cela qu'il s'agit. Mais il faut également réussir à donner un sens, des priorités et des actions. C'est ce que j'appelle « la dynamique du contre-pouvoir », qui doit être un supplément de conscience et une force de proposition. Manifester, descendre dans la rue, c'est bien et c'est nécessaire ; dire « non » aux tyrans est juste, mais cela ne peut suffire. Critiquer pour détruire est aisé, penser pour construire est bien plus difficile à réaliser. Y a-t-il moyen de se réconcilier avec les principes, la mémoire, le génie des peuples et de proposer intellectuellement, culturellement, esthétiquement les chemins de la libération sans être un utopiste, un « doux rêveur » ou un mystique quiétiste ? Pour reprendre votre image, ne doit-on pas aller plus loin que le discours qui consiste à dire : « Je suis l'arbre, je ne sais d'où vient le vent et je ne sais où va le fruit, mais *j'étais là*. »

E. M. : Je maintiens cette image. J'essaie d'élaborer ma contribution à la pensée nécessaire pour que toutes ces révoltes vaines aient une perspective. Un peu comme Paul de Tarse, j'apporte mon message, je prononce des conférences sur le terrain, pas mondaines, je participe à des comités, à des commissions, mais loin de moi l'idée qu'il suffise de dire qu'il n'y a plus qu'à s'organiser. Il faut aussi réfléchir : quelle formule va-t-on trouver ? J'en suis arrivé à la conviction que la chose à faire n'est pas de créer un parti, mais de former une ligue. Mais qu'est-ce qu'une ligue qui respecte la diversité et développe en même temps une synergie ? Je me dis que si tout ce qui est dispersé communiquait, cela créerait

cette force.

Mon idée était d’ajouter un second tome à *La Voie*. J’y aurais rassemblé quelques exemples d’initiatives locales fécondes et de toutes sortes. Puis j’ai changé d’avis, je me suis dit que le mieux serait d’utiliser Internet, de créer un site où les gens pourraient relater leur expérience. J’ai tenté de le faire, mais je n’en ai pas trouvé les moyens. J’ai rencontré beaucoup de difficultés et je n’avais pas la force de m’occuper d’un tel site : bref, j’ai échoué après deux ans d’efforts.

J’ai compris qu’il fallait avant tout œuvrer pour la confluence. Si l’on me dit ce qu’il faut faire pour favoriser cette confluence, j’y suis prêt. L’arbre a produit ses fruits. Avec *La Voie* et *Le Chemin de l’espérance* avec Stéphane Hessel[4], qui en est le résumé, j’ai dit l’essentiel. Peut-être me viendra-t-il plus tard d’autres idées, mais je crois avoir formulé mon message. Je n’aime pas le mot « engagement », mais je m’efforce de faire avancer le mouvement. Toute une série de gens se sont rassemblés pour le *Manifeste convivialiste*.

Cependant, autant l’idée de convivialité me paraît capitale – elle avait été lancée par Ivan Illich, un génie, qui a formulé une formidable critique de la civilisation moderne[5] –, autant le mot « convivialiste » ne dit pas tout. Plus satisfaisante me semble être la formule d’Evo Morales, le président bolivien, reprise par Rafael Correa : le *buen vivir*, le « bien-vivre ». Pourquoi ? Parce que le magnifique « bien-être » s’est dégradé dans un sens de confort matériel : le bien-être, c’est d’avoir un frigidaire ! Le « bien-vivre », à l’inverse, suppose une activité du vivre. Or qu’est-ce que la vie ? La vie est régénération permanente. Et qu’est-ce que vivre ? C’est dilapider son énergie à chaque instant, en parlant ou même en dormant, parce que le cœur, les poumons fonctionnent, que l’on a besoin de renouveler son énergie, de régénérer son organisme et donc de manger. Chaque seconde, trois cents millions de mes cellules se décomposent et meurent, trois cents millions de jeunes cellules viennent les remplacer. Mon organisme rajeunit en vieillissant. La vie utilise la mort des cellules pour en créer de nouvelles. On peut dire, d’une part, qu’elle est une lutte permanente contre la mort, puisque, selon le principe thermodynamique de Carnot-Clausius, la dégradation est irréversible, qu’il faut donc se nourrir et consommer de l’énergie ; l’autre aspect est la régénération, le fait de se créer à nouveau. Or, dans nos sociétés, beaucoup de choses manquent de vie. Il ne suffit pas d’avoir des bonnes idées, il faut un minimum d’accord entre soi-même et ses idées – je dis « un minimum » car on ne peut pas non plus être dans la démesure. Je ne suis pas aussi beau que mes idées, c’est vrai, mais je ne suis pas mal quand même !

T. R. : « Je ne suis pas aussi beau que mes idées » : je reprendrai la formule !

E. M. : Mes expériences vécues ont nourri ma pensée ; laquelle, de ce fait, m'a aidé à vivre. Je n'ai pas séparé mon « vivre » du « croire », du « penser » ou de l'activité cérébrale. Nietzsche disait à peu près : « Je n'ai pas séparé mes idées de ma vie. » Je le répète : si j'étais aussi beau que mes idées, je serais merveilleux ! Je pense toutefois qu'il s'agit là d'une contribution qui peut être utile. Ma femme me reproche de ne pas militer, mais la militance, au sens partisan, est difficile. Ainsi, alors que j'avais depuis longtemps cessé de manifester, j'ai décidé de m'y remettre quand Nicolas Sarkozy a désigné les Roms. Je n'ai pas pu m'empêcher d'aller à la manif ! Je veux me maintenir dans cet état de présence au monde, mais je ne peux oublier que mon rôle fondamental a été ma « mission » – j'y mets des guillemets car je me sens plus ridicule encore de le dire à autrui –, à savoir la rédaction de *La Méthode*[6]. Cela m'a pris trente ans en discontinu, mais cette réforme de la connaissance est une réforme de la pensée, qui elle-même doit conduire à une réforme de l'action, de l'éducation, de la politique. Tout est lié. Voilà ce que j'essaie d'apporter… mais je ne peux pas distribuer mes livres dans les rues !

T. R. : Je suis bien d'accord : il faut savoir ce que nous pouvons apporter et quelle part représente notre contribution. Changer les modes de pensée de l'intérieur, tâcher de poser les bonnes questions, déterminer les éléments de « la voie », ce travail est déterminant. J'ai écrit, pour l'essentiel, dans trois domaines : « la théologie » et le droit islamiques, l'Occident et les défis des sociétés majoritairement musulmanes, mais aussi la philosophie et le dialogue des civilisations, des cultures et des religions. De l'intérieur de mes références, j'ai voulu dépasser l'obsession légaliste et réconcilier notre pensée avec l'éthique et les finalités supérieures. Votre réflexion sur le « bien-être » et le « bien-vivre » est cruciale, en effet ; elle est trop rare dans les cercles religieux, où l'on parle plus de morale et de prohibitions que de « bien-être » et de « bien-vivre ». Le souffle spirituel est, à mon avis, lié à la notion d'harmonie intérieure, autre expression du bien-être, elle-même directement liée à un bien-vivre qui ne soit pas seulement matérialiste. Il s'agit de « bien-être » avec soi, avec autrui, avec la nature et, bien sûr, au cœur du monothéisme, avec l'Unique. C'est ce que l'on trouve dans la tradition musulmane à travers les écrits des juristes, des soufis et des philosophes : al-Kindi, al-Fârâbî, Miskawayh, al-Jilani, al-Ghazâlî, et même le trop méconnu Ibn Taymiyya traitent de la question de façon approfondie et essentielle.

Depuis des années, j'interpelle les consciences sur ce sujet. Beaucoup me disent que c'est beau, qu'ils adhèrent… et puis ? En lisant vos ouvrages, j'ai la

conviction de me trouver en présence d'une pensée puissante, noble, digne, d'une pensée visionnaire, dans le sens où elle contient une vision et des finalités. Mais comment, à partir d'autres cadres de références, d'autres sources, d'autres espérances, comment établir des « digues », inspirer des mouvements, développer des « confluences », comme vous les appelez ? Je me pose la question de la responsabilité du penseur, du visionnaire ou de l'intellectuel, de celui qui produit des idées dans un monde qui produit de plus en plus de victimes et de moins en moins de sujets.

Le pire, c'est d'avoir passé des années à développer une pensée de la résistance, complexe, nuancée, multidimensionnelle et toujours ouverte, et de la voir reçue par des personnes qui lisent peu et qui, de plus en plus, y adhèrent de façon avant tout émotive, émotionnelle, parfois dénuée de tout sens critique. Critiquer le populisme et constater que l'adhésion à cette critique est elle-même émotionnelle, soit l'exact danger qu'elle dénonce, quel troublant paradoxe ! Développer une pensée complexe qui exige une conscience et une réflexion approfondies ne peut se satisfaire de l'indignation ou de réactions épidermiques : s'en tenir à cela, c'est doubler son impuissance car la pensée perd ainsi les moyens de sa réalisation. C'est un cercle très vicieux, dangereusement vicieux. Tant de gens me tapent sur l'épaule en disant : « C'est bien, continue ! » Ils adhèrent à la pensée mais n'en ont pas appréhendé l'essence.

Pour reprendre votre image, je peux bien être un arbre, mais il faut aussi que je sois une part du vent qui dissémine les graines et les porte au loin… Il faut penser l'arbre, le vent et la terre. Et puis, il faut faire attention à la récupération : on produit des éléments de résistance à la globalisation et l'on s'aperçoit que les plus belles musiques de résistance sont parfois intégrées au système qui les aliène…

E. M. : J'ai connu la forme classique du militant communiste. J'ai compris que j'étais bien plus efficace en étant indépendant et en publiant des articles dans *Le Monde.* C'est une façon de concrétiser mes idées.

T. R. : Qu'entendez-vous par « efficace » ?

E. M. : Par ce moyen, ma voix propre apporte plus au lecteur que celle d'un parti dont je serais le porte-parole ; elle peut avoir un rôle d'incitation. Je ne parle pas seulement de mes articles sur les problèmes sociopolitiques français, je pense aussi à ceux que j'ai écrits pendant la première guerre du Golfe. Du reste, c'est à ce moment-là que Sabah, qui ne me connaissait pas encore, s'est mise à m'apprécier. J'aurai donc au moins converti une petite !

T. R. : C'est le vrai vent, un vent d'amour !

S. A. : Convertie, non ! Pendant la première guerre du Golfe, aussi bien d'ailleurs qu'au cours de la seconde, le climat était atroce, presque insupportable à vivre pour la communauté musulmane ou les intellectuels arabo-musulmans. J'étais à deux doigts de faire mes valises et de rentrer au Maroc. À ce moment-là, Edgar était très actif sur les plateaux de télévision, il participait à nombre de débats et, presque chaque semaine, publiait un article pour réagir aux événements. Grâce à lui, je ne me trouvais plus seule. J'étais alors une jeune doctorante insérée dans un labo « rouge », communiste. Nous ne comprenions pas l'arrière-pensée de George Bush père et de François Mitterrand, qui nous avait beaucoup déçus en s'alignant. Et voilà qu'Edgar Morin relevait le niveau !

T. R. : Il a donc été « efficace ».

E. M. : J'ajoute que Mitterrand, déjà résigné à la guerre, n'était pas content de mes articles. J'écrivais qu'il fallait organiser une conférence générale sur tous les problèmes du Moyen-Orient, y compris la Palestine, et que Saddam Hussein restitue le Koweït. C'était donnant-donnant. Mitterrand m'a invité à un dîner privé avec sa femme Danièle, sa belle-sœur, Georges Kiejman et son épouse, pour me « désamorcer ». Au cours du repas, il me couvre d'amabilités : « Ah ! me dit-il, vous êtes mon ami, vous êtes ici celui que je connais depuis le plus longtemps ! » (Je l'avais rencontré dans la Résistance.) Mais au moment du café, il vient s'asseoir près de moi et, tout en me caressant le bras, voluptueux comme un chat, il me confie : « Vous savez, je ne peux pas faire autre chose, je suis obligé de suivre les Américains… » Je lui réponds : « Au moins, énoncez des buts de paix ! La paix n'est pas seulement le Koweït… » Il a fait par la suite un discours timide sur ce thème. Tout cela pour dire que j'avais eu une petite influence. Je crois même avoir fait un peu peur au président !

Par nature, je ne suis pas porté à la polémique, mais je me souviens m'être mis en rage lors d'un débat avec Alain Finkielkraut – comme à chaque fois que je le rencontre, d'ailleurs ! –, et toujours sur les mêmes questions : l'islam, les Arabes, *etc.* Dès qu'un événement survient, je suis sur la brèche. Je suis un des rares à être monté au créneau à propos de la question palestinienne, mais je ne me vois pas dire : « Voilà, je mets sur pied mon organisation, venez vous inscrire pour cinq euros ! » Non. Il y a des moments où la roue de l'Histoire nous passe sur le ventre, on se relève si l'on peut ; j'ai vécu de tels moments. Je garde l'espoir de l'improbable. Quand l'horizon est complètement bouché, je persiste à croire qu'un événement inattendu peut changer la conjoncture et rendre les choses plus favorables. Encore une fois, je mise sur l'inattendu et sur la formule de Hölderlin : « Là où croît le péril croît aussi ce qui sauve. »

— Il y a certes un mouvement d'adéquation entre la conscience et l'action, mais il y a aussi une responsabilité intellectuelle autonome. On peut semer, semer et ne jamais rien voir pousser. Tel est le risque. Ni Montesquieu, ni Louis-Sébastien Mercier, ni Marx, ni Lamennais, ni Tolstoï n'ont vu les fruits de ce qu'ils avaient semé. Montesquieu eût été ravi de voir une démocratie s'établir en France, il ne l'a pas vue ; ce que Lamennais a semé par le christianisme social, il n'en a vu aucun fruit ; Tolstoï était loin d'imaginer qu'un jour il féconderait l'esprit de Gandhi, qu'il serait un artisan de paix, un des fondateurs de la non-violence. On ne peut donc pas savoir ; mais ne pas savoir n'est pas manquer d'espérance au point de ne plus vouloir semer. Pour le semeur, la grande leçon est l'humilité : ne pas se retirer, rester responsable, mais être conscient que le message peut ne pas être entendu, ou bien qu'il le sera après la mort du semeur. On ne peut jamais savoir…

T. R. : Non, on ne peut pas toujours savoir. Il faut avoir l'humilité d'en faire un des principes premiers de l'action : on ne sait pas. J'ai appris, en parcourant le tiers-monde, qu'il fallait être attentif à trois choses. La première consiste à valoriser et à concilier la connaissance et l'expérience. Il faut prendre le savoir au sérieux, celui des principes et des faits, mais également celui des cultures, de la psychologie individuelle et collective : il faut savoir *d'où* les gens parlent et perçoivent. Raison pour laquelle j'entame tous mes ouvrages ayant trait à l'islam par une étude à partir de mon univers de référence. Il s'agit d'être enraciné, de parler de l'intérieur, puis de développer une pensée qui ait une source, un axe, une cohérence. Je pars de ma tradition et c'est paradoxalement la voie qui me permet d'accéder à l'universel commun. Dans *L'Autre en nous*, je m'appuie sur l'image de la montagne et des chemins multiples qui parviennent au sommet. Il faut se centrer pour mieux pouvoir se décentrer, en maintenant le sens et les finalités. Cela n'empêche pas, ou plutôt cela invite à demeurer critique, autocritique, comme j'essaie de le faire dans *Islam, la Réforme radicale*.

Dans cette aventure, il faut donc s'armer d'humilité, c'est le deuxième enseignement que la vie m'a offert. Il faut essayer, espérer et persévérer, mais sans arrogance et sans contentement orgueilleux. Rien n'est acquis, même si tout est possible : c'est une perspective mystique et elle m'habite fondamentalement.

Le troisième élément tient au fait que je ne suis pas tenu à la réussite. Le succès est déjà dans l'intention et la tentative. Il s'agit de faire de son mieux, avec les exigences du savoir et de la compétence, bien sûr, mais sans l'obsession du résultat. Il faut résister pour le principe même de la résistance à l'injuste, mais on ne peut pas se permettre d'user de tous les moyens en vue de la fin. En d'autres termes, préserver ses principes quant aux moyens est en soi un succès.

Il y a dans cette démarche un principe d'autonomie, de responsabilisation, de mystique et d'indépendance, et c'est pourquoi je n'accepte pas que l'on me dise que je représente « les musulmans » ou tel ou tel groupe. À terme, comme vous le dites, ce qui m'importe à la lumière de « la voie », au cœur du vivre et de l'humain, c'est de préserver et de nourrir l'espérance. À la fin de *La Réforme radicale* – cette réforme qui paraît si difficile, si improbable –, je répète, comme vous le faites, que « tout est possible ». Avec Dieu, dans sa vie personnelle comme en société, tout est possible, rien n'est rédhibitoire – hormis la mort.

Voyez-vous, pour dire les choses de façon synthétique, avec Dieu, je crois en l'espérance et même en Son pouvoir de créer la déviance qui pourra devenir une tendance. Tandis que pour vous, Edgar, c'est le fil de l'Histoire qui produit la déviance…

— *Ou un accident…*

T. R. : Oui, mais ce peut être ainsi avec Dieu également. Il faut continuer à s'exprimer, à résister et à nourrir l'espérance. Nous parlions de la Palestine : je n'ai sans doute pas la possibilité de résoudre le nœud, mais il est de ma responsabilité de continuer à dénoncer l'injustice pour nourrir l'espérance des Palestiniens et de tous les opprimés de la terre. L'ultime élément de la « voie » est d'avoir l'humilité de savoir que, si nous n'avons pas toutes les solutions, au moins avons-nous la responsabilité de faire vivre l'espérance !

E. M. : Je voudrais signaler deux points importants et souligner leur danger réel. Premièrement, une pensée peut très bien être utilisée par l'adversaire. La pensée de Clausewitz, au service du roi de Prusse, peut être utilisée par Lénine, la pensée de Lénine peut être utilisée par Mussolini, *etc.* Les écrits de Marx et de Lénine n'ont rien de secret, pas même *Mein Kampf* de Hitler. Toute pensée peut donc être utilisée, ne serait-ce que pour éclairer l'ennemi. C'est un risque : toute pensée court une aventure historique.

Second danger, qu'ont connu toutes les pensées et les grandes théories : la dégradation par des disciples simplificateurs ou abusifs. C'est arrivé à Marx, à Freud… La pensée a tendance à se dégrader en des formes simplificatrices, d'où la nécessité de la régénérer sans cesse. Moi-même, je cours ce risque : j'ai des « disciples » très réducteurs !

— *Mais le risque est inhérent à l'exercice de la pensée ! Penser est un risque en soi…*

E. M. : Dans une pensée, surtout complexe – et l'on peut dire que celle de Marx l'était –, l'un prend un petit bout et oublie le reste… Il faut donc régénérer, mais aussi se défendre. L'arbre se défend contre les parasites. La question du

« que faire ? » doit être maintenue. Dans mon cas, je dis seulement que je ne sais pas encore très bien quoi faire, sinon tenter de diffuser mes idées par la presse, la radio, les médias. Ma présence dans les médias n'est jamais esthétique : j'y vais pour transmettre les idées de mes livres.

S. A. : Tu oublies de dire que tes idées sont répandues presque partout et de plus en plus. Et puisque tu crois que les changements doivent venir et vont venir du monde de la formation et de l'éducation, je me permets de rappeler – tu l'as omis par modestie – qu'il y a partout dans le monde des centres de formation et de recherches complètement habités par tes pensées. Tu as un centre au Brésil, il y a même au Mexique une université itinérante qui porte ton nom…

E. M. : Broutilles. Tout cela est dispersé.

S. A. : C'est quand même une forme de militantisme.

E. M. : Je sais cela et je suis très content que les graines se répandent, mais aujourd'hui le grand problème est de relier, ce que j'appelle la « reliance » ! Cela m'obsède. Je m'y suis efforcé après *La Voie*, sans succès. J'ai demandé à l'Association pour la pensée complexe d'insérer un bulletin pour relier les innombrables expériences spontanées et dispersées. De la reliance, encore de la reliance, toujours de la reliance ! Cela nous donnera de l'audace, encore de l'audace, toujours de l'audace !

T. R. : Je pense qu'il est nécessaire d'institutionnaliser une certaine façon de penser, de lui donner un espace, un corps, une structure. Au sein du Centre de recherche pour la législation islamique et l'éthique (Cile), qui est la traduction et la mise en œuvre des thèses centrales de la *Réforme radicale*, nous travaillons sur douze chantiers tels que l'éducation, la question du genre, l'environnement et la nourriture, la politique, l'économie, l'art ou encore le sujet critique de la migration et des travailleurs immigrés, qu'il s'agisse de la situation des Roms, vous l'avez évoquée, ou du traitement inacceptable des travailleurs migrants en Asie ou dans les pays du Golfe (comme au Qatar, où le Cile est établi). Nous réunissons des savants des textes et du contexte, des spécialistes de haut niveau qui travaillent en cercle fermé pour approfondir la réflexion. Nous avons établi des réseaux internationaux d'étudiants et nous essayons de toucher également un large public. Le but est aussi, au-delà de l'univers de référence islamique, d'intéresser des intellectuels, des scientifiques, des étudiants d'autres confessions, athées ou agnostiques, et d'établir des rencontres, des débats, de la synergie. C'est une forme de « reliance », comme vous l'appelez. À nous de consacrer plus de temps et de réflexion à cette réalisation. 95 % de ce que vous

faites en Occident, au Mexique ou en Amérique latine n'est pas connu du monde musulman. C'est un vrai problème. Quand je lis *La Voie*, je me dis : « Oui, c'est bien cela, nous sommes d'accord ! Mais comment faire pour que cette pensée parvienne aux intelligences là où je suis et que, là où il se trouve, lui parviennent les réflexions de là où je suis ? » Nous sommes dans une résistance fragmentée et cette erreur mine jusqu'aux fondements de cette résistance. Telle est l'équation qu'il nous faut résoudre.

— *Mais il y a quand même, j'ose l'espérer, la conscience du bien commun, des perspectives communes… et le désir de faire ensemble.*

T. R. : Oui, mais cela ne suffit pas !

— *Peut-être faut-il inventer un nouveau média, de nouveaux langages, inventer en tout cas ! Proposer, relier !*

T. R. : Autant les gens dans la rue disent qu'ils ont besoin de quelque chose de nouveau, autant ceux qui sont dans la résistance fragmentée doivent développer l'idée que nous devons repenser et renouveler nos modes de communication.

E. M. : Sûrement !

T. R. : Je n'ai jamais appartenu à aucune organisation politique, à aucun parti. Je n'ai eu de cesse d'établir des contacts, mais de façon autonome. Et c'est à quoi, manifestement, vous vous êtes résolu. Nous pensons tous deux que cette façon de faire a sans doute plus d'impact. Il reste une question sur le terrain : peut-on vraiment lier, relier les autonomies ?

E. M. : Il le faut !

— *J'aime cette phrase de Luther : « Dieu donne les noix, il ne les casse pas. » À nous de trouver de nouveaux outils pour casser les noix problématiques ! Luther ajoute ailleurs que, si l'on ne peut interdire aux oiseaux de voler, il dépend de nous qu'ils ne fassent pas leur nid dans nos cheveux…*

T. R. : Trouver les outils qui cassent les « noix », à notre époque, c'est aussi trouver les moyens de les partager avant qu'elles ne soient mangées. Il ne s'agit pas seulement des moyens de se servir, mais également de partager. Il est troublant de constater que notre époque de la globalisation, au cœur de laquelle on voudrait voir naître des mouvements transversaux et internationaux, génère plutôt des recroquevillements et multiplie les entraves à l'établissement de liens, de partages, de synergies. Une contradiction de plus !

---

1. *Manifeste convivialiste. Déclaration d'interdépendance*, Le Bord de l'eau, juin 2013.
2. *Indignez-vous !*, Indigène éditions, 2010.
3. Actes Sud, 2003.
4. Fayard, 2011.
5. *Cf.* Ivan Illich, *La Convivialité*, Seuil, 1975 ; Points, 2003.
6. Seuil, 1977 à 2004.

8 VOUS AVEZ DIT « FONDAMENTALISME » ?

CLAUDE-HENRY DU BORD : *Sans alternative, disions-nous, l’horizon paraît bouché, nous sommes confrontés à une absence de possibles. Cette porte condamnée ne risque-t-elle pas de s’ouvrir sur le fondamentalisme ?*

EDGAR MORIN : Il est certain que l’absence de pensée alternative relève d’une crise de la pensée politique et de la pensée tout court, d’une défaillance de la pensée qui n’a pas les moyens d’affronter les problèmes fondamentaux, évidemment complexes. Cette crise très profonde coïncide avec une crise de l’humanité qui ne parvient pas à accoucher d’elle-même et à devenir humanité. À la faveur de ces crises dont nous avons indiqué quelques symptômes – tels que l’unification technoéconomique, qui, d’une façon paradoxale, provoque le contraire du maintien d’une diversité nécessaire et la « refermeture » de chaque culture sur elle-même –, nous voyons apparaître en Europe des tendances régressives, des partis encore minoritaires fondés sur la tentation de retourner au passé, de s’accrocher aux fermetures du communautarisme, au rejet de l’autre, de l’étranger, à la peur de l’Europe et à la peur du monde, tendances à la fois légitimes et illégitimes. Ce danger existe. L’expérience historique nous montre qu’un parti tel que le NSDAP hitlérien, formation minoritaire qui semblait à jamais exclue du pouvoir – comme Léon Blum l’a cru –, peut, dans certaines conditions, profiter du mécontentement, du chômage, du malheur et du désarroi.

Pour ce qui concerne les pays européens, je crois que nous sommes un peu dépourvus de vocabulaire. Tariq parle de « populisme », mais on ne peut pas parler de « fascisme » car, malgré certains traits communs, cela n’a rien à voir. Ces tendances alimentées par la crainte, la peur de l’avenir et du présent, ont évidemment des composantes racistes, ethnocentriques et nationalistes au sens le plus étroit du terme. Mais ce qui m’a frappé, c’est qu’elles ont trouvé un mot nouveau pour exprimer leur sentiment : le « remplacement[1] ». Nous, Français, serons bientôt « remplacés » par tous ces gens venus d’Afrique du Nord ou d’Afrique noire ! Mais, en Europe, l’enjeu principal n’est pas religieux, encore

que l'Église ne soit pas sans influence, tandis qu'elle est présente aux États-Unis dans ce qu'on appelle l'évangélisme, qui est lui-même une vision fermée, exclusive, monopolistique de la vérité et qui peut jouer un rôle déterminant dans la politique américaine. Bien entendu, des forces contraires et profondes agissent. Quelles sont-elles ? L'importance de l'émigration récente, passée et présente. Il est passé le temps où l'on pouvait dire : « Sauvez l'intégrité raciale des Anglo-Saxons ! » Les États-Unis sont menacés par l'évangélisme, mais ils ne peuvent l'être par un nationalisme racial, ethnique.

Dans les pays d'Amérique latine où, du reste, se déchaîne une intense propagande évangéliste, les choses se passent fort heureusement de façon différente : ce sont les peuples indigènes, exclus jusqu'à présent de la vie politique, qui s'efforcent d'exister et d'être présents. La période des dictatures n'est pas oubliée, elles sont honnies en raison des atrocités commises en Argentine, au Brésil, au Chili, *etc.* Nul ne craint désormais le retour des régimes militaires, qui ne reposaient d'ailleurs pas sur la discrimination raciale. Nous sommes entrés de ce point de vue dans une période de relative stabilité, non pas permanente, mais durable.

Dans le monde islamique, on observe une crise générale de l'occidentalisation et des valeurs introduites dans différents partis par le socialisme, tant au Moyen-Orient qu'au Maroc. La faillite de ces partis, leur absence de contact avec le peuple, le fait qu'au niveau populaire, justement, ce sont des éléments religieux qui prennent en charge l'entraide et la solidarité, tout ceci forme un climat favorable à ce que l'on peut appeler le « fondamentalisme ». Mais, là aussi, il convient d'être précis dans les termes. Définissons provisoirement le fondamentalisme comme l'interprétation close et fermée de la société par le religieux. On a vu au Maroc, par exemple, des oulémas voter en faveur de la peine de mort pour quiconque abjurerait la religion musulmane, vote fondamentaliste démenti par le roi Mohammed VI. Il va de soi que nous sommes là en présence d'une « refermeture », accusée par tout ce qu'a apporté de négatif et de dégradant la colonisation politique, suivie de la colonisation économique et de la domination des valeurs mercantiles de l'Europe.

Nous voyons aussi comment un fondamentalisme peut en provoquer un autre. En Inde, par exemple, des fondamentalistes musulmans relevant d'une branche armée suscitent aussitôt, dans l'Inde polythéiste (la chance du polythéisme, contrairement au monothéisme, est qu'il ne favorise pas le sectarisme), une réaction agressive à l'égard des musulmans.

Nous sommes dans un cercle vicieux. À l'échelle de la planète, la tendance à ce que les al-Qaïdistes appellent les « croisés » (terme impropre, quand bien même George W. Bush a pu parler de « croisade »), l'idée que le monde

occidental joue au défenseur des valeurs chrétiennes (désormais appelées judéo-chrétiennes, avec l'insertion d'Israël comme bouclier avancé de l'Occident, ce qui est dérisoire quand on pense que les Juifs ont été pendant deux mille ans les boucs émissaires de l'Occident !), cette idée-là façonne un monde islamique qui semble lui-même incarné par Al-Qaïda et donc par les tentatives armées – attentats, guérillas – de combattre non seulement l'Occident, mais les formes qui lui sont asservies.

Cette idée d'une guerre de religions, ou plutôt cette composante religieuse d'une guerre de civilisations est ce qui favorisera de part et d'autre le pire et le radical, si les choses viennent à s'aggraver : régression générale sur des valeurs particularistes fermées, absence des forces organisées de jadis, dites « progressistes », qui luttaient pour les peuples et l'émancipation des opprimés… Tout ceci compose un sombre tableau. J'ajoute, dans le cas de l'Afrique où les nations dessinées par la colonisation abritent non seulement des ethnies, mais des religions différentes – Soudan, Niger –, que l'on voit aussitôt les conflits de religions au sein d'une même nation prendre une forme guerrière, favorisant une fois encore la régression dans le pire. Nous sommes très mal armés contre cette situation ; il faudrait pourtant que nous le soyons…

TARIQ RAMADAN : Il est vraiment nécessaire, avant cela, de se mettre d'accord sur les termes et le sens des mots. De qui et de quoi parle-t-on ? Quand je parle des « populistes », je ne fais pas forcément référence aux fondamentalistes, mais à une forme nouvelle – et transversale – dans le champ politique qui se développe selon les quatre caractéristiques que j'ai citées[2]. On les rencontre en Occident, comme d'ailleurs en Orient où certains courants religieux fondamentalistes, littéralistes et/ou sectaires sont en effet « populistes » et jouent sur la fibre identitaire, victimaire et émotionnelle. On voit même des politiques dotés d'un vrai discours et d'une vision user néanmoins de procédés populistes, tel Hugo Chávez, que j'ai rencontré à Londres et qui était particulièrement doué dans cet exercice. J'avais de la sympathie pour lui, j'adhérais à nombre de ses idées, sans être dupe de la méthode. Nous sommes là dans l'ordre de l'incantation qui réveille l'émotion. Dans le cas de Chávez, cette émotion était fondée sur un antiaméricanisme sans réelles nuances : on mobilisait contre et on entretenait la binarité entre « eux », les diables, et « nous », les justes.

C'est ce même procédé dont le président Ahmadinejad usait vis-à-vis d'Israël, afin de gagner le peuple iranien et de mettre à mal son opposition réformiste. Laquelle, nuançant le propos sans cesser de s'opposer à la politique d'Israël, devenait inaudible. Cette opposition avait affaire à un populisme puissant, usant de références symboliques efficaces.

Qu'il existe aujourd'hui un populisme religieux dans les sociétés majoritairement musulmanes, c'est une évidence. Il s'agit de construire un discours sur la binarité : l'Occident dominateur et permissif face à notre statut de victimes désireuses de respecter les prescriptions et les interdits religieux ; la décadence d'un côté et l'excellence du nôtre. Ces mouvements gagnent du terrain et s'engagent de plus en plus en politique. Mais si l'on utilise le concept de « fondamentalisme », il faut être précis dans la définition du terme. On en fait aujourd'hui un usage extensif, au point que l'on ne sait plus très bien de quoi l'on parle.

Le fondamentalisme religieux a une histoire. Le terme a d'abord servi à qualifier certains courants protestants. On entendait par là que les fondamentalistes avaient une certaine façon de lire les sources scripturaires religieuses : leur lecture était littéraliste et non historique, ils ne tenaient pas compte de l'évolution du temps. Ces deux traits de la lecture fondamentaliste définissent ce que nous pourrions appeler un « esprit dogmatique ». Ce ne sont pas les valeurs et les finalités qui sont universelles, mais certaines règles comprises sans référence au contexte ou à la culture : les tenues vestimentaires se doivent d'être orientales, les systèmes politiques se doivent de reproduire l'ancien, *etc.* Ce type de pensée est très attractif à une époque où l'on perd ses repères, comme c'est le cas de nos jours ; il s'agit là d'adhésion à des formes idéalisées et à un triple refus sous-jacent : refus de l'Histoire, refus de la complexité, refus de la subjectivité.

Toutes les civilisations, toutes les religions et spiritualités, comme tous les partis politiques, font face à ce potentiel danger. Encore faut-il comprendre les processus de l'intérieur et les nommer, justement, de l'intérieur d'un univers de référence. Je remarque d'ailleurs que l'on a plus parlé d'« intégrisme » catholique que de « fondamentalisme », lorsqu'il s'est agi en particulier d'étudier la relation entre religion et politique, entre l'Église et l'État. On ne peut pas choisir ainsi des termes sans tenir compte des références, du contexte, de l'Histoire ; exporter le mot « fondamentalisme » sans une claire définition et une mise en perspective peut être dangereux. Nous faisons face à une telle inflation de concepts, à une telle confusion de sens et de définitions, que nous développons non pas des dialogues de sourds, mais des dialogues décalés, monologués, puisqu'ils ne parlent pas des mêmes choses.

Dans la tradition musulmane, il existe un courant littéraliste. Ce type de *salafis* reviennent à la source, mais de façon littérale, par opposition aux *salafis* réformistes qui veulent également revenir à la source, mais surtout retrouver la créativité de l'origine. Le courant littéraliste *salafi* présente les caractéristiques principales de ce que vous entendez ou sous-entendez en parlant de

« fondamentalisme ». Il faut donc faire attention. Ainsi, dans l'affaire dite des « foulards islamiques », le roi du Maroc est intervenu en affirmant que les musulmans étaient par essence, de par leur relation aux fondements, des « fondamentalistes ». Il ne donnait évidemment pas à ce terme le sens que vous entendez – même si, par ailleurs et dans cet autre sens, sa position était discutable.

On ne peut pas exporter certains termes dans une autre aire de civilisation sans prudence ni précaution. Pour certains en Occident, plus particulièrement en Europe, un musulman pratiquant est déjà un fondamentaliste. Si l'on reconnaît à autrui le statut de sujet de son histoire, on doit lui reconnaître deux droits inaliénables : celui de définir les mots qui relèvent de son univers de référence et celui de pouvoir s'exprimer à partir de ce dernier du point vue normatif autant qu'historique – en d'autres termes, à partir de sa civilisation, de sa religion ou de sa culture, mais aussi de sa complexité.

Cela dit, j'observe aujourd'hui de véritables poussées du littéralisme dans les sociétés majoritairement musulmanes, comme partout dans le monde. Il y a vingt ans, nombre de ces courants s'éloignaient de la politique ; aujourd'hui, en Égypte, en Tunisie, en Libye comme en Asie, ils s'y sont lancés. Les textes religieux sont lus littéralement et l'esprit est souvent dogmatique et binaire. C'est sur ces bases que se développe un nouveau « littéralisme populiste », politiquement simpliste, voire naïf, qui joue sur l'opposition avec l'Occident et prétend revenir à une société islamique fondée sur les structures politiques et légales du VIIe siècle.

D'où viennent donc ces nouveaux courants ? Il y a, bien sûr, des réalités endogènes : ils sont le fruit des sociétés majoritairement musulmanes ou de courants issus du Moyen-Orient. Cependant, ils sont aussi encouragés par l'Occident, paradoxalement, qui en tire doublement profit : sur le plan politique et économique, ils sont prêts à collaborer et protègent les intérêts occidentaux, comme c'est le cas de tous les États du Golfe ; et, sur le plan de la représentation de l'islam, ils confirment tous les clichés, toutes les perceptions négatives, tout ce qui tend à confirmer que « l'islam » est bien « l'autre ».

Il faut encore dire que le fondamentalisme comme le littéralisme, en ce qu'ils sont des expressions religieuses de l'esprit dogmatique, n'en sont pas néanmoins les seules représentations. Je rejoins Jean Baubérot et les sociologues qui parlent de « fondamentalisme laïque » ou d'« intégrisme laïque ». On trouve chez certains défenseurs de la laïcité cet esprit dogmatique, une façon de transformer la laïcité en nouvelle Église, avec ses dogmes et ses sanctuaires au-delà de l'Histoire, au-delà des cultures et des civilisations. À terme, c'est la même logique de fermeture : stigmatiser l'autre, se définir contre lui, puis fermer

l'espace par souci de protection en jouant sur les peurs…

— *Un sectarisme par peur.*

T. R. : Exactement. On en vient à utiliser la loi pour exclure et non pour inclure. Aujourd'hui, le légalisme stigmatisant est une réalité. On impose des lectures restrictives de la loi, on restreint les champs de liberté, on insiste sur la différenciation. C'est dangereux. Il faut instruire la critique de ces tentations dans toutes leurs expressions, religieuses, culturelles ou politiques. Je le fais partout, y compris dans les sociétés majoritairement musulmanes. Les mouvements *salafis* littéralistes et dogmatiques ont gagné du terrain partout. En l'espace de huit mois, en Égypte, ils ont réussi à obtenir 24 % des voix en se mobilisant politiquement ; en Tunisie, ils sont une force majeure de déstabilisation et, en Occident, ils s'installent et s'activent autour des mosquées en s'appuyant sur des organisations très dynamiques. Ils sont populistes, au sens où je l'ai dit, et sont aidés par des pouvoirs du Golfe comme par des gouvernements occidentaux qui perçoivent bien les dividendes qu'ils pourront tirer de ces alliances paradoxales et improbables : relations positives avec les pétromonarchies richissimes, entretien d'une image problématique et négative de l'islam et, enfin, justification de politiques sécuritaires permettant de contrôler, de surveiller et de normaliser des pratiques liberticides. Étonnant et pourtant compréhensible est ce soutien logique des pays occidentaux aux régimes réactionnaires, littéralistes et aux mouvements dogmatiques et populistes : il s'agit de protéger des intérêts économiques et géostratégiques.

— *Cette pensée, ou plutôt cette tendance, cautionne donc l'oligarchie.*

T. R. : Oui, avec une perversité politique qui, à terme, aura des conséquences graves. De ce point de vue, la grille de lecture économique nous renseigne davantage. Les Américains, comme les Européens ou les Chinois, n'ont aucun problème à traiter avec les monarchies du Golfe, tant qu'elles protègent leurs intérêts. Ils ont par ailleurs affaire à des « islamistes capitalistes », très conservateurs et fermés sur le plan politique et sur celui des mœurs, mais très libéraux sur les plans économique et financier. Cette acceptation du capitalisme se retrouve également en Turquie, avec un autre type de rapport à l'islam, conservateur mais plus réformiste. Donc, l'Occident compose.

Les islamistes littéralistes dogmatiques peuvent être très naïfs politiquement. Ils ne se rendent pas toujours compte que, dans une perspective plus large, ils servent les intérêts de ceux qu'ils affirment combattre. Ils peuvent être sincères sur le plan religieux et dangereusement naïfs sur le plan politique. C'est particulièrement vicieux et cynique car, de surcroît, leur façon d'être littéralistes

n’est absolument pas une résistance à l’ordre du monde, mais, au contraire, sa confirmation. Leur vision protectrice, restrictive de la loi finit par négliger les finalités et se satisfaire de formalisme. Ils parlent de société islamique, d’État islamique, mais n’offrent aucune vision, aucune alternative, si ce n’est le recroquevillement, l’enfermement, l’opposition binaire. C’est de cet esprit qu’il faut se libérer car, au nom d’une fidélité formaliste et pervertie, on aboutit à des mises en scène, à de l’hypocrisie et finalement à un vide de la pensée. On se laisse obnubiler par le danger que représente l’autre et, plus généralement, l’évolution historique et la diversité des civilisations et des cultures. Cela, c’est la posture du fondamentaliste contemporain, du littéraliste comme du populiste.

Nous avons besoin d’une libération intellectuelle. Il faut sortir de la posture défensive, s’extraire de nous-mêmes et rétablir une vision plus ouverte, plus holistique, plus confiante et donc plus exigeante en matière de changement. Le sous-titre de *La Réforme radicale* le dit sans ambages : *Éthique et libération*. C’est une invitation à libérer nos esprits, à devenir sujets de notre histoire et non plus objets de la perception d’autrui. Pour s’en sortir, il faut se réconcilier avec les finalités, avec les principes qui acceptent l’existence de chemins particuliers menant à des espaces communs. Dans *L’Autre en nous*, j’ai repris l’image fameuse de Rousseau sur l’homme qui, ayant planté quatre piquets et affirmé : « Ceci est à moi », a volé le bien commun en instaurant la propriété privée[3]. Il en est des valeurs universelles comme de la terre commune : ceux qui les monopolisent ou se les approprient volent le bien commun. Il s’agit d’une spoliation historique. Les valeurs universelles ne sont universelles que parce qu’elles sont partagées.

Ce patrimoine commun, il faut accepter que l’on puisse y arriver par des chemins différents et singuliers. Le comprendre ne suffit pourtant pas à donner l’énergie nécessaire pour réaliser ce que propose Edgar Morin. J’adhère à sa lutte qui associe l’unité de l’humanité et la diversité des civilisations, des cultures et des religions. Je me bats dans le même sens, à plusieurs niveaux et de l’intérieur de mes références, pour promouvoir cette compréhension, ce respect et les dialogues « intra » et « inter » religieux ou culturels. La question est bien la suivante : comment faire l’unité dans le respect de la diversité ? Comment la diversité peut-elle nous offrir une façon de vivre l’unité qui ne soit pas monopolisante ni arrogante ? Tel est l’équilibre. Si nous, intellectuellement, rationnellement et raisonnablement, ne réussissons pas à construire cet horizon, alors nous serons tous, à l’intérieur de nos univers, livrés aux populistes, aux littéralistes ou aux fondamentalistes. Et ils gagneront, parce que nous n’aurons pas su être entendus, pas su être suffisamment visibles et entreprenants.

E. M. : Enfin un désaccord ! Sur les termes : celui de « populisme » me semble vraiment trop faible pour désigner le type de force qui menace aujourd'hui le monde. Je dirais même que le mot « littéralisme » réduit à une interprétation textuelle, presque d'exégèse littéraire, quelque chose de bien plus profond quant à la référence aux fondements, puisqu'il s'agit du texte sacré. Quant au « fondamentalisme » et à l'« intégrisme », ce sont des mots dangereux. Sur l'éventail islamique, on trouve le croyant modérément pratiquant, qui observe néanmoins des rites fondamentaux tels que l'Aïd el-Kébir ; le pieux, qui prie ; et celui qui, au contraire, se réfère sans arrêt au texte et tâche d'être fidèle : nous l'appellerons « islamiste » car, pour lui, l'essentiel de sa pensée et de sa vie est là et il veut s'y conformer. Un certain nombre de gens ne se contentent pas de se référer à la religion, ils en donnent une interprétation qu'ils présentent comme le fondement unique de tout, sans voir la différence entre la source et la tradition.

Si équivoque que soit le mot « fondamentalisme », il exprime quelque chose de fort ; il regroupe des gens qui veulent se raccrocher à un « fondement » et pour qui il n'y en a qu'un seul, la religion, laquelle, à leur idée, mélange aussi bien le Coran que la tradition. Ce terme contient des fluidités, mais demeure important. Le mot « intégrisme » ne l'est pas moins : issu du catholicisme, il suppose de conserver l'intégrité des contenus de l'Église, tels que papes et conciles les ont mis en place, et de les préserver des accommodations du monde extérieur, plus spécialement des pollutions du monde moderne. Ce mot d'« intégrisme », caractéristique d'une fraction du catholicisme, renvoie à quelque chose d'important dans le monde musulman, d'autant plus qu'il est menacé par une civilisation extérieure. Si l'on se borne aux termes de « populisme » et de « littéralisme », la réalité se distend un peu…

Je trouve que vous exagérez en faisant du laïcisme une sorte de religion hostile aux autres religions. Que la laïcité se soit traduite, en France notamment, par un anticléricalisme virulent, un athéisme agressif, la croyance que la raison résout tout, c'est indéniable. Mais cette laïcité-là est aujourd'hui résiduelle, c'est une sorte de position défensive – absurde, je le maintiens –, car défendre la laïcité par peur du foulard ou d'autres signes prouve qu'elle est vidée de tout contenu. La laïcité républicaine du début du XXe siècle reposait sur l'idée qu'elle était inséparable de la démocratie. Opposée à la trinité monarchico-aristocratico-catholique, elle luttait contre trois ennemis à la fois et pas seulement contre la religion, elle-même associée à la monarchie. C'est ce contenu de lutte permanente entre le curé et l'instituteur qui a permis d'instaurer l'école publique pour tous. On croyait alors défendre le progrès comme loi et vérité de l'Histoire ; aujourd'hui, nous comprenons que c'est un mythe, que la raison peut tomber

malade et s'inverser en son contraire, qu'elle est insuffisante pour comprendre la totalité du monde. Rester fidèles aux origines de la laïcité, c'est-à-dire à la pensée interrogative de la Renaissance, c'est interroger les limites de la raison, les mythes du progrès historique. Je crois donc que la laïcité, plus qu'un danger menaçant, est en crise, mais que ses sources nous sont indispensables.

T. R. : Nous nous sommes mal compris. Ce que vous dites de l'esprit et des origines de la laïcité est aussi ce que je défends. J'affirme même que le seul moyen de vivre ensemble en France, aujourd'hui, est de revenir à cet esprit et d'appliquer la laïcité totalement, dans un souci d'égalité, de justice et d'ouverture. Tel était l'objectif de la majorité de ses défenseurs. Je ne retrouve pas cette mentalité aujourd'hui. Que me dit-on ? « Écoutez, monsieur Ramadan, la laïcité est un dogme non négociable. Chez nous, l'école est un temple dans lequel on entre avec un respect absolu de la neutralité. » C'est cette façon étroite, restrictive, dogmatique de penser la laïcité que je critique. Émile Poulat, Jean Baubérot sont exactement sur votre ligne quand ils disent que la laïcité, même dans les combats du début du XX[e] siècle, était une laïcité positive, ouverte, qui respectait la diversité. Les choses ont changé avec la nouvelle visibilité de l'islam, donnant lieu, chez certains, à une définition restrictive de la neutralité et, plus grave, de la notion de liberté de conscience. Les partisans de cette laïcité formelle, recroquevillée, peureuse et dogmatique sont ceux que j'appelle, avec Baubérot, des laïques fondamentalistes ou intégristes. Ils partagent cette tournure intellectuelle.

E. M. : D'accord, il est entendu que l'idée fondamentale demeure la séparation de l'école publique, des religions et même des idéologies politiques. Je remarque au passage (et vous le remarquerez avec moi) qu'au moment de l'affaire du foulard islamique, le camp laïque s'est trouvé très divisé. Certains ont dit : « Nous pouvons l'accepter. » D'autres ont répliqué : « Non, c'est intolérable ! » On ne peut pas mettre sur le même registre la laïcité « sacralisée » et ce qui relève de la religion, dont c'est le fondement qui est sacré. Le type de sacralité sur lequel se fonde la religion – la parole de Dieu dans l'islam, les tables de la Loi remises par Dieu à Moïse, le sacrifice de Dieu pour l'humanité dans la personne de Jésus – est, si j'ose dire, réellement « fondamental », alors que la sacralité de la laïcité est une sorte de dogmatisation, de perversion, comme le montre l'analogie que vous citiez : « L'école est un temple »…

Votre dénonciation d'une certaine forme de dogmatisme laïque ne tend-elle pas à établir une sorte d'équivalence entre un fondamentalisme ou un intégrisme religieux et un rationalisme et un laïcisme tout aussi pervers ? À mon avis, ils ne

pèsent pas du même poids. Dans la dynamique historique d’aujourd’hui, quelle est la force ? C’est ce repli de peur, ce repli sur soi, ce repli des peuples qui se réfugient dans ce qu’ils croient être les valeurs fondamentales. Ces formes sclérosées de laïcité et de rationalisme sont des combats d’arrière-garde qu’il faut dénoncer localement, comme vous le faites – par « localement », je veux dire en France –, d’autant plus que le foulard, le voile et tous ces signes extérieurs de religion sont parfaitement admis en Angleterre ou ailleurs (sans que cela règle tous les problèmes) ! En somme, j’ai l’impression que vous tentez d’établir une sorte d’équivalence, alors que la situation n’est pas tellement équilibrée.

T. R. : Je m’attache surtout à préciser l’usage des termes et à clarifier leur définition. Mais, au fond, nous sommes d’accord. Vous dites vous-même que l’application de la laïcité repose aujourd’hui sur une peur qui la vide de son contenu essentiel. Ils sont nombreux à relever ce dysfonctionnement. Même à la Ligue de l’enseignement, un des bastions de la laïcité, j’ai pu me rendre compte que les conceptions étaient diverses et variées. Il existe un courant qui tient à préserver l’ouverture propre à la laïcité originelle, que défendait encore Jaurès, et qui se différencie d’un courant idéologique qui confond la laïcité avec le refus de la religion, ce que Claude-Henry a appelé le « laïcisme ». À ce jour, c’est ce dernier courant qui l’emporte en France, à cause des peurs, des controverses, du matraquage médiatique et, bien sûr, de la montée du populisme et de la normalisation des thèses du Front national.

Vous dites que je mets sur un pied d’égalité historique le fondamentalisme religieux et ce que j’appelle le « fondamentalisme laïque », mais là n’était pas mon propos. Je mettais en évidence la similarité de la pensée binaire, fermée, dogmatique. Et j’affirme, oui, que ces esprits se ressemblent et s’autoalimentent. Est-ce à dire que, historiquement, ils seraient à la source des mêmes dégâts, porteurs des mêmes oppressions et inquisitions ? Non, je n’ai pas dit cela et je ne pense pas que ce type de comparaison soit très opérant ni même utile. Les pouvoirs religieux ou athées, les théocraties comme les régimes laïques ont tous produit de la discrimination, de la répression ou de la mort, et tous doivent être critiqués pour ce qu’ils sont. Quand il s’agit des êtres humains, nul n’a le monopole du bien ou du mal, il faut juger au cas par cas et les comparaisons ne prouvent rien. Comme disait Valéry, avec l’histoire, on peut tout prouver… tout et son contraire. Je me garderai bien de tomber dans ces analyses erronées et je m’en tiens toujours à une démarche simple : comparer l’agir des sociétés données avec les principes que l’on y défend à l’intérieur. Il ne s’agit pas d’une comparaison avec le voisin ou avec l’autre, mais d’un rapport entre l’idéal des

valeurs proclamées et la réalité des pratiques et des actions. Simplement.

Maintenant, je pense qu'il faut étudier les perversions et les aliénations au cœur des univers de référence. Les religions qui prônent l'amour et la tolérance peuvent se transformer en instruments de persécution et d'inquisition. De la même façon, la laïcité, qui se voulait d'abord un système régulant la diversité des religions dans une société plurielle, peut se transformer en un régime fermé d'exclusion du religieux et de normalisation d'un nouveau type de racisme. Ce sont ces dérives qu'il faut étudier et dont il faut faire la critique.

Vous avez parlé de « fondamentalisme » et d'« intégrisme » : je pense comme vous que ces concepts sont importants et qu'il faut en user en connaissance de cause. La question centrale, pour ce qui est de la terminologie, peut se formuler de la manière suivante : faut-il utiliser les mots dans le sens que leur donne la doxa, le commun, en suivant par exemple le sens imposé ou le sens médiatique, ou vaut-il mieux résister et donner aux notions une acception spécifique, plus élaborée, plus normative ou scientifique, et ainsi résister ? J'adopte cette seconde attitude car je tiens à résister à l'usage inconsidéré et trompeur de la terminologie. Aujourd'hui, par exemple, parler d'intégrisme renvoie presque exclusivement à la religion musulmane, alors que, historiquement, le concept se réfère au catholicisme. Mais l'expérience historique chrétienne est devenue marginale. Je ne crois pas que cela soit un hasard, raison pour laquelle la première résistance est verbale, terminologique, linguistique. Les notions évoluent, les définitions changent, c'est pourquoi je veux inscrire ce débat dans la complexité et la cohérence des différents univers de référence. Un *salafi* musulman n'est pas un fondamentaliste protestant ou un intégriste catholique. Il y a des nuances qui ne sont pas mineures ou insignifiantes : seuls l'univers de référence, le contexte et les sociétés respectives, avec leur histoire, permettent d'appréhender les spécificités.

On doit presque procéder par catégorisation, avec des mises en perspective et des études de terrain. Vous avez parlé de l'islamisme ; cette notion, aujourd'hui, ne permet plus de savoir de qui l'on parle. On y inclut indifféremment les hommes d'Al-Qaïda, les talibans, les Frères musulmans, les jihadistes du Nord-Mali, Ennahda en Tunisie, voire l'AKP d'Erdoğan en Turquie ou encore le régime iranien. Sur le plan scientifique comme en termes d'analyse politique, c'est presque risible : on finit par dire n'importe quoi, par établir des correspondances sans nuances et par ne plus rien comprendre aux dynamiques de terrain. Tout se passe comme si le mépris de l'islamisme ou de l'islam politique permettait d'en négliger l'analyse scientifique ou de justifier nos simplifications et notre refus de leur complexité – laquelle ne serait d'ailleurs qu'apparente car, au fond, « ce sont tous les mêmes », animés par la même

idéologie dangereuse, haineuse, dogmatique, fondamentaliste et rétrograde. Si d'aventure les acteurs mêmes de ces mouvements apportent des nuances, relèvent des contradictions, mettent en évidence la complexité et la diversité des courants, les voilà taxés de fourberie politique, d'intégrisme, de manipulation, *etc.* On ne leur reconnaît pas le droit de se définir, de définir leurs propres concepts ou encore d'être des sujets politiques porteurs de visions à discuter.

J'ai écrit, en arabe, un texte sur le dépassement nécessaire de l'islam politique[4]. J'y interpelle des leaders et des acteurs à partir de leur propre univers de référence, de leur projet formulé avec leurs mots et leurs définitions. Un débat critique et approfondi exige cette démarche, ce recentrage et ce décentrage, sans quoi l'on brasse des concepts, on s'empêtre dans des *a priori* et l'on finit par confirmer *a posteriori* des préjugés. On n'entend plus les différentes définitions données de la *charia*, du *jihad* ou encore des sociétés majoritairement musulmanes : il me semble pourtant qu'il faut commencer par là. Pour entrer dans ce dialogue, je pense qu'il convient d'être ancré dans sa propre tradition et de savoir se décentrer vis-à-vis des références de l'interlocuteur. Puis il importe d'établir des différences entre définitions normatives et définitions médiatiques et populaires. Un travail de défrichage terminologique s'impose, qui nous permette d'accéder à la complexité de soi et d'autrui.

E. M. : L'inflation des notions d'intégrisme et de fondamentalisme, bien au-delà du cadre où elles sont vraiment pertinentes, est d'autant plus dangereuse qu'elle est souvent appliquée de l'extérieur, à l'aveuglette, sans rien connaître à l'islam. Il est facile de dire : ce sont des fondamentalistes. Tout cela tient à l'extension protoplasmique du mot « islamisme », qui recouvre à la fois Ben Laden et l'homme pieux. Il faut observer une grande prudence à l'égard des mots. Si notre vocabulaire n'est pas définitif, au moins faut-il, chaque fois, indiquer le sens qu'on lui donne.

T. R. : Par l'étude et sur le terrain, je me suis aperçu que l'un des plus grands problèmes des citoyens occidentaux ou des résidents de confession musulmane, voire des musulmans à travers le monde, est une question de perception. C'était d'ailleurs ma réponse à Samuel Huntington autant qu'à Edward Saïd : le premier parlait d'un clash des civilisations, le second d'un clash des ignorances ; j'avance qu'il s'agit surtout d'un clash des perceptions, avec son lot d'erreurs et de préjugés dans la compréhension d'autrui, de son univers et des mots qu'il emploie.

J'ai entrepris très tôt ce nécessaire travail de défrichage de la terminologie pour remonter aux perceptions, car la langue, on le sait, est l'un des canaux

majeurs de formation des perceptions *a posteriori*. Nous l'observons tous dans nos univers respectifs : même entre « nous », il faut clarifier les définitions. Nous venons de le voir avec la notion de « laïcité » ou encore, chez les musulmans, avec des notions telles que la *charia* ou le *jihad*. Vous comme moi passons un temps fou à définir, à clarifier, à expliquer et parfois complexifier. Et non seulement vous définissez, mais vous aimez forger des néologismes, de nouveaux mots censés mieux traduire votre pensée. Si l'on ajoute à cela l'usage des métaphores, on découvre un univers « morinien » – c'est mon néologisme ! – qui mêle définitions normatives et nouvelles définitions, nouveaux concepts intégrés dans des métaphores signifiantes. Votre usage de la notion de métamorphose est une belle illustration de cette « méthode », pour reprendre une notion qui vous est chère et qui mêle le scientifique, le philosophique, l'anthropologique et même le sociologique. Ici même, vous tentez de dire et d'exprimer votre pensée à l'intérieur de votre univers de référence, aux « vôtres » pour ainsi dire. Il importe ensuite de faire migrer cet exercice : comment le traduire, comment l'exprimer entre deux univers de référence, comme ce pourrait être le cas entre vous et les autres civilisations du monde ? Tel n'est pas le cas entre nous, puisque, contrairement aux apparences, je suis de votre « nous », je suis un Occidental, un Européen, et je vous comprends de l'intérieur, même si je suis musulman et que, naturellement, en termes de simple « perception », on pourrait me croire « à l'extérieur » de ce « nous » européen. Entre nous, l'exercice est donc plus aisé, mais comment agir au-delà du « nous » ? Quelle est la voie de la parole sur le monde ? La voie du verbe ?

E. M. : C'est la voie de la pertinence du verbe qui est difficile. Vous venez d'évoquer mes néologismes. D'où viennent-ils ? Du fait qu'il y a, dans le vocabulaire, des trous noirs. Comment rendre compte des réalités qu'ils recouvrent ? Soit en créant un mot nouveau, soit en recourant à une analogie mythologique. Le génie de Freud est d'avoir imaginé des expressions telles que « complexe d'Œdipe » qui, en renvoyant à la relation sexuelle d'Œdipe et de sa mère et à la mort de son père, concentre une chose vraie ou fausse, mais réelle. Nous naviguons à travers des zones obscures que notre vocabulaire ne peut toujours couvrir. J'aimerais parfois trouver, faute de mot nouveau, l'image, la métaphore qui permettrait de rendre compte de telles notions.

Il est vrai que j'invente beaucoup de mots dans *La Méthode*, mais toujours à partir de racines existantes. Par exemple, je pars d'un adjectif que je substantifie. L'effort de penser, et de penser le nouveau, l'inconnu, l'inédit, nous oblige à trouver un vocabulaire adéquat, soit sous la forme d'un concept que nous poserons, soit sous la forme d'une métaphore qui, elle-même, recouvre ce

concept en l'imageant, comme le complexe d'Œdipe. Voilà dans quelle situation on se trouve dès lors que l'on essaie de défricher, car la part d'inconnu dans le connu – je dirais même : dans l'évident – reste considérable. Certaines évidences nous aveuglent !

Cela dit, vous avez raison, chacun tâche de faire comme il peut. Une fois posé le mot « populisme », vous livrez quatre ou cinq indices qui définissent ce que vous voulez dire, de sorte que, même si je ne suis pas d'accord avec l'étiquette globale que vous posez dessus, je peux comprendre ce que vous entendez par là. Les mauvais dialogues tiennent au fait que chacun campe sur ses propres définitions, se croit propriétaire d'un vocabulaire censé être le pur reflet du réel ; et celui qui ne le comprend pas est un idiot ! L'effort d'autoréflexion est toujours nécessaire, et c'est pourquoi il est bon que nous puissions nous entrestimuler dans cette réflexion autocritique et autoexaminatrice !

T. R. : Il importe aussi de rappeler qu'en matière de relations entre les individus, les sociétés ou les civilisations, il existe des rapports de force, des relations de pouvoir. L'usage des mots, l'imposition de leur définition et plus généralement le cadrage terminologique sont des prises de pouvoir. Il ne faut pas nier ou négliger ce type de relations. C'est souvent parce que l'on a le pouvoir que l'on se paie le luxe ou que l'on se donne le pouvoir de négliger la question du pouvoir. La relation critique ne doit pas nous faire sous-estimer les rapports de force et les relations complexes de pouvoir.

Dans mon engagement depuis tant d'années en Occident, je fais souvent face à des chapes de plomb, des sortes d'évidences terminologiques et sémantiques ; la première résistance consiste à questionner les définitions imposées ou trop vite acceptées comme allant de soi. Cela est vrai de concepts tels que la *charia* ou le *jihad*, mais également de l'*oumma*, ou encore de termes français que l'on associe désormais directement à la référence islamique : « guerre sainte », « terrorisme », « théocratie », « fondamentalisme », *etc.* Il faut donc se libérer de ces évidences, de cette terminologie trompeuse et de ce regard, de cette perception encore empreinte d'orientalisme.

Un dialogue critique et d'égal à égal exige un regard sur l'Histoire, les mots et les perceptions induites : on ne le fait pas suffisamment. Il faut, en somme, que l'Occident et que tous les colonisateurs historiques se décolonisent eux-mêmes de leurs réflexes de colonisateurs. La colonisation fut la colonisation politique et économique des colonisés, mais elle fut aussi la colonisation psychologique et intellectuelle des colonisateurs, dont elle a façonné le regard biaisé sur autrui. Observez, par exemple, ce que l'on dit des spiritualités africaines traditionnelles, que l'on désigne indifféremment du qualificatif d'« animistes ». Quelle

réduction ! C’est le colonisateur occidental qui est venu simplifier cet univers de sens en affirmant que l’« animisme » consiste à croire que les arbres sont habités par des âmes et des esprits ! Or la spiritualité africaine ne relève pas vraiment de l’« animisme », elle est bien plus complexe et profonde que cela. Il en va de même des structures de croyances des Indiens d’Amérique du Nord, les vrais « *native Americans* », que l’on a fini par isoler, concentrer dans des camps ou des parcs. On a fait de leurs croyances des systèmes exotiques que l’on considère de façon romantique, voire méprisante. Les structures mentales qui expliquent de telles attitudes sont souvent les mêmes dans l’inconscient ou le conscient historique ; on y perçoit les signes de l’esprit colonisé du colonisateur du passé ou même du présent.

Par ailleurs, on se rend compte que bien des gens de gauche, très progressistes sur le plan social, politique ou au regard des mœurs, sont dans les faits très colonisés sur le plan du rapport à la diversité culturelle et religieuse. Ils peuvent être condescendants, méprisants, donneurs de leçons. J’en ai été témoin. On voit alors naître un spécimen politique très singulier, qui s’est battu ou se bat politiquement et économiquement pour la décolonisation, se bat encore pour la justice sociale, tout en demeurant un colonisateur culturel, un agent de ce rapport de force informel et pourtant si puissant. Souhaiter la justice économique et sociale pour les opprimés tout en voulant préserver le pouvoir culturel des oppresseurs, et ce, tout en s’arrogeant le monopole des valeurs universelles, c’est très troublant… Eh bien ! parmi les gens que je pouvais considérer comme des alliés politiques, je me suis aperçu que beaucoup entraient dans ce schéma.

E. M. : C’est vrai. Pour en revenir à l’animisme, j’ai toujours trouvé très intéressante la démarche ethnopsychologique et ethnopsychiatrique de Georges Devereux, puis de Tobie Nathan. Si une femme se dit possédée par un esprit, à quoi bon lui dire : « Mais non, mais non ! » Mieux vaut entrer dans son univers et recourir à des moyens curatifs qu’elle attend, en fonction de ses croyances.

T. R. : J’ai suivi les travaux de Tobie Nathan et j’ai travaillé avec des ethnopsychiatres en Suisse. La notion d’« enveloppes » psychologiques et culturelles est très intéressante…

E. M. : Sans aller en Afrique, une autre étude m’a beaucoup marqué, celle de l’anthropologue Jeanne Favret-Saada, qui s’est intéressée à la magie dans le bocage normand[5], magie d’ailleurs universelle où l’on croit à l’envoûtement : si l’on est malade, c’est parce que le voisin a jeté un sort, et ainsi de suite. À un moment donné, elle a compris qu’elle devait entrer dans cet univers et ne pas le considérer uniquement en ethnologue objective, pour avoir une chance de

connaître cette réalité de l’intérieur. Je pense en effet que, si l’on veut connaître la culture d’autrui, il faut être capable d’y entrer ; c’est pourquoi je ne crois pas au dialogue des cultures, mais au dialogue des gens issus de différentes cultures, dotés d’assez d’ouverture et d’aptitude à entrer dans le langage de l’autre. Des individus de culture différente peuvent essayer de dialoguer, mais deux cultures ne dialoguent pas. L’une peut insuffler, inoculer à l’autre tel ou tel contenu, l’autre peut plus ou moins résister ou au contraire assimiler, mais ce dialogue nécessaire est toujours l’œuvre de gens un peu déviants, un peu marginaux, un peu métissés dans chaque culture. Ce n’est d’ailleurs par un hasard si vous et moi sommes des métis culturels !

---

1. *Cf.* Renaud Camus, *Le Grand Remplacement*, David Reinharc, 2011.

2. Voir page 127.

3. « Le premier qui, ayant enclos un terrain, s’avisa de dire “Ceci est à moi”, et trouva des gens assez simples pour le croire, fut le vrai fondateur de la société civile. » (*Discours sur l’origine de l’inégalité parmi les hommes*, 1754)

4. Traduit en français : « Dépasser l’islamisme », Tariqramadan.com, 5 août 2013.

5. *Les Mots, la Mort, les Sorts : la sorcellerie dans le Bocage*, Gallimard, 1977.

9
L'INTÉGRATION, LA LOI, LA TRANSGRESSION, LE PARDON

CLAUDE-HENRY DU BORD : *Edgar Morin vient de reposer, en d'autres termes, le problème de l'acculturation et de ses rapports avec les structures de la société, au sens où il est plus aisé à deux personnes de cultures différentes de dialoguer qu'à une institution d'accepter le principe d'acculturation, pourtant considéré comme un principe fondamental de la laïcité…*

TARIQ RAMADAN : Oui, et pour beaucoup de raisons. À ceci près que, dans le rapport à l'État, était naturellement acquise l'homogénéité culturelle qui permettait « le liant », pour reprendre le terme d'Edgar Morin, le sentiment d'appartenance naturelle, et donc une relation positive, un « nous », une « nation ». Or les choses ont changé. Désormais, l'acculturation met en danger l'homogénéité passée. Le cercle est vicieux : plus vous vous intégrez à l'État, plus vous vous acculturez en gardant néanmoins vos traits culturels spécifiques, plus vous mettez en danger l'unité de la nation. En d'autres termes, l'État exige de vous, en droit, ce que la nation se refuse à admettre en fait. Cette quadrature du cercle révèle les contradictions des sociétés démocratiques modernes, non seulement en Occident, mais aussi en Afrique ou en Asie, où l'on voit des réalités similaires se développer. De fait, l'« acculturé » est un potentiel danger pour l'homogénéité du passé et les discours sur la prétendue « intégration » manquent de clarté sur ces questions.

En réponse à ceci, je dis qu'il faut promouvoir les « trois L » : respect de la *loi*, connaissance de la *langue* du pays et *loyauté* vis-à-vis du pays où l'on vit – une loyauté forcément critique et constructive, qui entend défendre la justice et les valeurs d'égalité et de dignité, et non pas une loyauté aveugle à l'État et aux actions du gouvernement. Avec le temps et la volonté, on pourrait s'attendre à ce que l'acquisition de ces « trois L », à travers la participation sociale et politique,

normalise la présence et la rende moins problématique, presque « neutre », au sens de participer du paysage constitutif de la société. Or il n'en est rien. La neutralité, en fin de compte, est ce à quoi l'on s'est habitué ou à quoi l'on a accepté de s'habituer.

Les sociologues Charles Taylor et Tariq Modood, des références dans le monde anglo-saxon, contestent la notion de neutralité de l'espace public. On exige : « Intégrez-vous ! Soyez de ce pays ! » Mais quand la visibilité devient patente, conséquence naturelle du processus, on n'en devient que plus dangereux. Lorsqu'on a appris l'Histoire, quand on sait ce que la laïcité signifie et que l'on connaît ses droits, on n'est pas mieux « intégré », on devient plus dangereux. L'ambiguïté est bien du côté du discours politique.

— *À ce propos, Tariq Ramadan, j'ai trouvé dans votre livre* L'Islam et le Réveil arabe *quelques lignes révélatrices : « Jürgen Habermas, Charles Taylor et Tariq Modood ont raison d'affirmer qu'il n'existe pas de sphère publique absolument neutre culturellement et religieusement, ni en Orient ni en Occident. »*

T. R. : Non, il n'y en a pas. Je pense, comme ces penseurs, que la neutralité ne veut rien dire. La neutralité, ce sont les signes auxquels on s'est habitué… Cela me rappelle ce que disait en substance Charles Taylor me concernant : « On dit de Tariq Ramadan qu'il a un langage ambigu. Je l'ai lu, c'est faux : il a un langage clair entre deux univers ambigus. » Je vis cela tous les jours. De belles déclarations d'intention qui n'assument pas leurs conséquences logiques, des rapports de pouvoir, un manque de relation égalitaire et, parfois, un racisme bien ordinaire et normalisé… Ce que vous appelez le « métissage », la capacité pour le « métis » de faire partie de l'intérieur, sont loin d'être acquis. Le métissage fait peur, aux populistes en particulier et, plus largement, aux populations qui craignent de perdre leur « identité ». Le métissage, c'est l'anti-« identité nationale », mais on ne le dira jamais ainsi ; ou bien c'est un métissage conditionné : on préserve votre exotisme séduisant, mais à vous de cacher cette origine, cette religion et ces revendications « que l'on ne saurait voir », pour le dire dans la langue de Molière.

EDGAR MORIN : Dans tous ces problèmes d'acculturation, d'intégration, le nœud, pour ne pas dire le salut, est le mariage mixte. En France, la première génération d'émigrés est très maltraitée. Les Italiens qui arrivaient à Marseille étaient traités de façon absolument dégueulasse, autant que les Nord-Africains aujourd'hui. Puis viennent les lois de naturalisation, les enfants de la deuxième génération vont à l'école publique, ils perdent leur accent. Une étape est franchie, mais les mariages ont toujours lieu dans le même milieu, entre familles

de même origine. Vient enfin la troisième génération et, avec elle, la possibilité et la réalité du mariage mixte.

J'ai préfacé le livre d'un Algérien de la deuxième génération, Abderrhamane Boufraïne[1]. Ses parents, des musulmans très pieux, vivaient dans une sorte de vase clos culturel. Lui et ses frères vont à l'école, deviennent adolescents et connaissent la tentation de la délinquance, propre à toute adolescence, mais qui peut se consolider chez un jeune de banlieue s'il se sent rejeté et n'est pas écouté. Lui n'a pas sombré car deux facteurs aléatoires sont intervenus : une femme française qui l'a aimé et un patron qui l'a embauché en lui donnant un salaire correct. Résultat intéressant, il se déclare « 100 % algérien et 100 % français », mais il ne faut pas perdre de vue que ce résultat est lié à deux aléas ! C'est là une chose positive quand elle arrive.

Tout n'est donc pas bouché. Je dirais même qu'aujourd'hui le prestige d'un Jamel Debbouze, d'un Gad Elmaleh et de toute une série de vedettes d'origine maghrébine témoigne, comme l'introduction de la musique arabe depuis quelques décennies (Oum Kalthoum est désormais vénérée), de phénomènes lents d'imprégnation culturelle. Il ne s'agit plus seulement du couscous et des merguez ! Des liens s'opèrent, des mariages mixtes, parfois des relations de voisinage positives se nouent. La « machine à intégrer » à la française n'a donc pas si mal fonctionné, puisque, depuis des décennies, Espagnols, Portugais, Italiens, Polonais – je pense ici à tous les mineurs du Nord – y sont parvenus. Et les mariages mixtes ont fini par couronner l'affaire. Bien sûr, cette machine fonctionne plus difficilement avec l'exotisme ethnique et religieux. Ainsi les Asiatiques, qui vivent en milieu clos. Une population de Shanghai a même été déportée pendant la guerre de 1914, du temps de la concession française ; on a fait venir des hommes à Paris, pour travailler dans des usines. Ces gens sont restés ici, ils sont devenus maroquiniers dans le quartier du Temple, ils se sont mariés entre eux… mais leurs enfants parlent le parigot avec un accent à couper au couteau ! Tous ces cas sont différents, mais ces gens se sont installés en France sans s'y fondre tout à fait. Ils sont en partie reconnus.

L'origine des difficultés vient des nouvelles populations. Les Noirs, en tant que Noirs, rencontrent plus d'obstacles que les Maghrébins. Je connais un Noir né à Marseille, un Français qui depuis trois ans cherche un logement qu'on lui refuse toujours ! Ces difficultés existent. Les créoles dont certains sont vraiment noirs, comme ceux de la Martinique, peuvent bénéficier de postes dans la fonction publique, par exemple à la Poste, du fait qu'ils sont de nationalité française. L'intégration professionnelle est là, mais ils ont une autre mémoire, une autre souffrance que ceux qui arrivent du Maghreb : l'esclavage. C'est une

marque horrible qu’ils gardent dans leur âme et qui, en un sens, maintient une altérité ignorée du Maghrébin – et je ne pense pas seulement à des personnalités comme Aimé Césaire ou Patrick Chamoiseau. Il y a là-bas une culture caraïbe commune à des îles anglophones, hispanophones, francophones, jusque sur la côte colombienne à Carthagène. Il importe que ces populations développent des relations entre elles, qu’elles trouvent quelque chose de plus que leur autonomie locale. Le salut n’est pas seulement d’être mieux reconnu dans le monde français, c’est aussi de s’intégrer dans une communauté naturelle de culture. J’ajoute que la source la plus vivante de la créativité littéraire de langue française se trouve là ! Césaire, Fanon, Depestre, Chamoiseau ! La souffrance est une source de créativité.

Les Nord-Africains, surtout les Algériens, ont subi quant à eux la marque de la colonisation, puis de la guerre d’indépendance. Bien des pieds-noirs, et cet esprit demeure dans la France méditerranéenne, n’ont pas véritablement digéré que le « bougnoul » s’émancipe et devienne leur égal. Je crains que cette marque mette plus d’une génération à s’effacer. Un jeune de la troisième génération d’une famille disloquée, dans une banlieue pourrie, n’a parfois d’autre ressource que de vivre dans des « bandes », parce qu’elles sont la vraie patrie de ces jeunes qui n’ont pas de patrie – et l’on sait qu’une bande se transforme facilement en gang. De toute façon, ces rejetés rejettent ceux qui les rejettent, ce qui est leur logique. L’école intégratrice devient l’école désintégratrice, parce qu’on veut leur inculquer quelque chose qui leur est absolument étranger. La machine qui fonctionnait si bien grâce à l’école fonctionne aujourd’hui très mal, parce que cette même école empêche de les intégrer.

Je pense qu’il y a quand même, gardons provisoirement ce mot, une « intégration ». Mon rêve – qui n’est pas seulement un rêve – serait que soit reconnue la multiculturalité française ! Et l’existence de stars « issues de l’immigration » dans le show-business, la mode, le football, catégories médiatisées, est de nature à favoriser la reconnaissance de la composante française de leur identité. Ce qu’ils ont tenté de faire en appelant les jeunes à voter, sans grand succès, reste important. En utilisant l’arme du vote, toute une population pèserait autant, pour ne pas dire plus, que le fameux « vote juif » qui compte tellement pour les candidats électoraux. Pour que la machine à intégrer fonctionne, il faut qu’elle s’améliore et se transforme en machine de la France multiculturelle, et non de l’homogénéisation républicaine.

T. R. : En ce qui me concerne, je n’utilise pas la notion d’« intégration », sauf pour la critiquer ou la dépasser dans le contexte français. Le concept d’« enracinement » me paraît plus approprié. Contrairement à ce que l’on

raconte et répète comme un leitmotiv, je pense, en effet, que ladite « intégration » a fonctionné et fonctionne encore. L’enracinement est un fait : les jeunes générations sont françaises, parlent français, pensent français – ou sont européennes, ou encore américaines. La volonté exprimée par certains de voir respecter leurs valeurs, leur culture, leur religion et même leur mémoire est légitime. Cette revendication est la preuve la plus édifiante de l’enracinement historique. Les ressentiments face aux dénis de mémoire, le refus du racisme ordinaire vis-à-vis des Noirs, des Arabes, des Roms, des musulmans, sont autant de preuves que ces citoyens ont fait leur cette patrie et qu’ils entendent y être respectés et reconnus. Quand des jeunes sifflent l’hymne national français lors d’un match de football contre l’Algérie, ils disent de façon maladroite, certes, mais de façon claire : l’Algérie est notre origine, notre passé et notre mémoire, dont nous sommes fiers ; la France est notre présent, notre stigmatisation. Quant au racisme, nous le sifflons.

Au lieu de jouer l’indignation, on ferait bien en France de prendre nos responsabilités. Au lieu de condamner les ressentis, travaillons sur leurs causes objectives. Qu’est-ce donc qui empêche de nouveaux citoyens de se sentir bien ici, de s’y sentir chez eux, alors que, sondage après sondage, statistiques après statistiques, en France, en Europe, partout en Occident, ils affirment être américains, canadiens, allemands, anglais, français, belges, etc., et vouloir participer à l’aventure sociale, politique et nationale ? Où est donc le problème, puisque les principes de l’enracinement sont acquis et que ces générations ont développé un fort sentiment d’appartenance à leurs pays respectifs ?

Le problème vient du fait que l’on pose en termes culturels ce qui doit l’être en termes politiques : politique sociale, politique urbaine, politique de la ville, sans oublier la politique éducative. Ce sont là les vraies questions. Les politiques doivent se réconcilier avec la politique et arrêter de la culturaliser, de l’islamiser, d’ethniciser la question sociale ! Mais puisqu’ils n’ont ni projets ni vision, ils se contentent de dire : « C’est l’ethnie, c’est la culture, c’est l’islam ! » Je ne cesse de dire au contraire, et ce doit être ce qui les gêne, qu’au lieu d’alimenter les controverses autour du foulard, de l’identité nationale, il serait temps d’aborder les vrais problèmes : le chômage, dont les chiffres doublent dans les cités ; l’absence de structures sociales ; les écoles de deuxième ou troisième catégorie ; le va-et-vient des jeunes enseignants que l’on envoie se « former » dans les banlieues et qui ne sont pas armés pour faire face aux attentes des élèves des cités, *etc.* Les problèmes sont de nature sociale et économique d’abord, culturelle parfois, mais très marginalement religieuse.

À l’époque de la fameuse loi sur le foulard, en 2004, j’avais adressé une lettre

ouverte aux ministres de l'Éducation et de l'Intérieur, qu'avait publiée *Libération*[2]. Je leur reprochais de déplacer les problèmes et de ne pas avoir une vision à long terme, un projet éducatif et social pour les cités, les banlieues, voire pour la France entière. C'était il y a dix ans. Plus de trente ans après la « Marche des Beurs », que l'on a célébrée en 2013, les choses ont peu changé sur ce point. Les revendications ont peu été entendues et l'on traite ces questions à coups de controverses sur l'islam, les musulmans, « l'intégration », *etc.* À court d'idées, on évite les vraies questions.

Quand, par ailleurs, vous relevez l'émergence de figures symboliques telles que Jamel Debbouze ou Zinédine Zidane, je pense que c'est à la fois exact et inexact. Ces symboles ne sont pas représentatifs de ce qui se passe vraiment sur le terrain. Les choses ont évolué, certes, mais nous sommes encore loin du compte. De même aux États-Unis, par exemple : malgré l'élection de Barack Obama, la question noire reste pleine et entière. Les discriminations et le racisme touchent des millions d'Afro-Américains, comme ils touchent ici les jeunes « issus de l'immigration », comme on dit. Il n'en reste pas moins que ces figures jouent un rôle positif que je rappelle souvent. Leur exemple permet d'inverser la perception, il montre qu'il faut se placer dans l'ordre de la contribution. Quand Zidane marque un but, on ne lui demande pas d'où il vient, mais on est en sympathie naturelle avec ce qu'il donne : il est « français » de fait et s'impose comme tel.

On doit être respecté dans ses origines, mais aussi reconnu pour sa contribution. Les chemins du passé sont riches, pluriels, et la route de l'avenir est commune ; elle doit tirer profit de cette diversité et de ces richesses. Il faut construire, donner substance à ce discours et le promouvoir, car il est fondamentalement positif. Évitons donc de présenter ces « symboles » comme des exceptions, des anormalités ; il faut au contraire les normaliser et compléter la liste avec tous les anonymes qui se sont battus avec courage, en tant que citoyens et comme sujets conscients, pour sortir de la marge et devenir des intellectuels, des chercheurs, des journalistes, des entrepreneurs actifs, des travailleurs formés, compétents, libres et surtout volontaristes dans leurs apports respectifs. Ils sont des milliers, des dizaines de milliers plutôt. Ils ne veulent rien renier et n'acceptent plus que l'on décide pour eux et qu'on les qualifie sans leur demander leur avis. On les trouve dans tous les secteurs, « intégrés », affirmés et libres…

— *Ils l'ont été par force de loi ! Des décisions ont été prises au ministère de la Communication et de la Culture qui exigeaient par exemple un quota, une « visibilité », sinon une représentativité des différentes composantes de la société française. Les chaînes de télévision ont en effet travaillé dans ce sens.*

Aujourd'hui, elles sont même notées en fonction de cette nouvelle donnée, même s'il n'est pas certain que cette évaluation soit une bonne chose en soi. Sans ces directives, cependant, le paysage audiovisuel serait-il un reflet plus exact de la multiculturalité ? La publicité aussi a joué un rôle ; c'est elle, en quelque sorte, qui a initié le mouvement. Mais sans loi, qu'en aurait-il été ? Il y a bel et bien eu une volonté politique…

E. M. : … de discrimination positive, c'est exact ! Mais c'est une erreur de rejeter la composante ethnoculturelle au profit de la composante socio-économico-professionnelle. À une certaine époque, les marxistes américains disaient que les Noirs étaient des victimes non parce qu'ils étaient noirs, mais prolétaires, et qu'il fallait les défendre comme tels. C'était nier la composante noire.

T. R. : Oui, vous avez raison. Et cela complète très justement mon propos. Le problème est d'abord socioéconomique, mais il ne l'est pas seulement. Il existe bien une question « culturelle » et « religieuse » qu'il ne faut pas nier. Votre exemple est juste et révélateur : aux États-Unis, les marxistes réduisaient la question noire à une question de classe. Ça n'a jamais été tout à fait vrai, Sherman Jackson l'a montré dans ses travaux sur cette question[3]. De même en France, où certains courants de gauche ou d'extrême gauche, dans cette même perspective, voudraient s'engager avec les Français « issus de l'immigration » sur la seule base de l'exclusion sociale et économique, sans savoir se situer sur les plans religieux et culturel, voire en refusant de le faire. Parfois même, ils partagent sur ces questions la position du pouvoir ou du cadre législatif discriminant.

E. M. : Cette composante très forte demeure liée, pendant un temps historique indéterminé, à un sentiment profond d'injustice – mais pas seulement l'injustice subie dans les banlieues, l'injustice palestinienne ou le « deux poids, deux mesures » du monde occidental vis-à-vis du monde arabe – qui dépasse le cadre de la France et a ses racines dans l'Histoire (la colonisation) et dans le présent (dont l'exemple symbolique profond et réel est la Palestine), sans même évoquer la situation historique de l'Irak, de l'Iran…

T. R. : … et de l'Afrique, avec l'esclavage !

E. M. : Bien entendu. Prenons le cas de l'Iran : nombre de démocrates iraniens ne comprennent pas qu'on leur interdise la bombe atomique, alors que le Pakistan, l'Inde et Israël en sont dotés. Cette composante historique et géopolitique très négative – le « deux poids, deux mesures » – affecte la

sensibilité de quiconque a une appartenance arabo-musulmane et ne pourra s'atténuer qu'au prix d'une évolution historique. Peut-être ai-je été trop négatif en soulignant les ratés de l'intégration et le rôle désastreux de l'école. Malgré d'énormes échecs, il y a quand même des réussites… et, malgré les réussites, il y a quand même d'énormes échecs !

T. R. : Lors d'un débat à Londres autour des questions de racisme et de discrimination, j'ai parlé de mon refus de la pensée victimaire. Il faut cesser de se positionner en victimes, disais-je ; sortir de cette posture est une des conditions de la libération. À la fin de mon propos, un militant noir m'interpelle et me dit : « C'est très beau, ce que vous dites, mais n'oubliez pas qu'il y a bel et bien des *victimes* de racisme et de discriminations. Je ne vois pas d'autre mot pour les décrire : ces personnes *sont* des victimes et elles ont le droit de se considérer comme telles. » Il avait raison : il y a des victimes. Mais je n'avais pas entièrement tort non plus, car c'est une chose d'être victime et c'en est une autre d'entretenir le statut de victime. Mon propos consistait à dire que nous voulons des victimes qui deviennent des sujets, conscients de leur histoire et de leurs droits et porteurs d'un projet. Pour autant, il ne peut être question de nier qu'il y a des femmes et des hommes victimes de racisme, de rejet et de discrimination parce qu'ils sont noirs, arabes ou musulmans, au-delà de leur statut social. Il faut le dire, le reconnaître et le dénoncer : le racisme antinoir, antiarabe et antimusulman, l'islamophobie existent et participent des gestions injustes au cœur des sociétés européennes. On voit même poindre des perceptions, des logiques et des discours qui caractérisaient l'antisémitisme des années 1930 et 1940. Car il existe aujourd'hui une « question de l'islam »…

E. M. : Vous soulevez un point sur lequel je vous appuie à cent pour cent. On entend dire « les musulmans » pour parler des Maghrébins, des Marocains, des Algériens ou des Tunisiens, alors qu'on ne dit pas « les catholiques » ou « les protestants » pour parler des Français. Il y a là un abus. Le cas des juifs est différent : on les désignait naguère par leur hérédité religieuse en parlant d'« israélites » ; mais être juif, avec l'évolution d'Israël, c'est aussi faire partie d'un peuple qui a sa religion, son Dieu à lui. Le cas des juifs est donc devenu extrêmement équivoque, mais, à moins d'être antisémite, la plupart des gens qui disent « juif » pensent surtout à l'ascendance religieuse, aux persécutions passées, non à quelque appartenance ethnique. J'en reviens à mon propos : Nicolas Sarkozy a aggravé la chose quand il s'est mis à parler de « musulmans » au sens religieux du terme, alors qu'ils ne le sont pas tous…

T. R. : Ah bon ! Vous voulez donc les désislamiser ?

E. M. : Bien sûr que non ! Mais les réduire à cette composante est encore un abus. Pourquoi ne pas les reconnaître, comme « tout le monde », par leur origine nationale, voire ethnique ? Pourquoi ne pas dire : des Berbères, des Kabyles, etc. ? Il faut éliminer cette désignation par la religion.

T. R. : La dénomination exclusive est dangereuse, en effet, vous avez parfaitement raison. Nous devons tous accepter le fait que nous sommes composés de multiples identités. Ce que vous dites, les musulmans eux-mêmes doivent l'entendre et refuser d'être réduits à n'être que des « musulmans » aux yeux d'autrui. Certains, hélas, tombent dans ce piège dangereux et contre-productif…

— Au fait, qu'entendez-vous par « loi républicaine » d'un côté et « loi religieuse » de l'autre, et qu'en est-il de leur compatibilité ?

T. R. : Il se peut que nos lectures de la loi soient réductrices, parce que nous réduisons le propos sur la règle et négligeons notre rapport à la norme. Ainsi, la notion de *charia* est devenue une sorte de *dirty word*, comme on dit en anglais, un « mot sale », négatif, à bannir de notre vocabulaire. Pourtant, c'est une erreur : c'est sa définition qu'il faut reconsidérer, de la même façon qu'il faudrait revoir, par exemple, les définitions restrictives de la notion de « laïcité ». J'ai consacré un chapitre des *Musulmans d'Occident et l'avenir de l'islam*[4], ouvrage qui faisait suite aux *Musulmans dans la laïcité* [5], à cette notion de *charia* qui ne veut pas dire « loi », mais « voie », en dégageant une vue plus holistique des sources, des moyens, des normes, des règles et des finalités supérieures que l'on appelle *maqasid* dans les sciences islamiques. Il s'agit donc d'un univers de sens dont la « loi » n'est qu'une des conjugaisons. La *charia* se constitue d'une philosophie de la vie et de la mort, de principes éthiques, de normes certes issues de sources scripturaires musulmanes, mais qui ont une portée universelle car il existe des intersections, des accords, des similarités et des partages avec les autres civilisations, les autres univers de sens.

Mon travail sur la loi dans les sociétés occidentales part de là, et ce point de départ influe sur tout le cheminement intellectuel. D'abord, il s'agit d'Occidentaux musulmans qui assument et leur culture occidentale et leur religion musulmane, sans que cela pose un problème. Ensuite, dans l'étude des systèmes législatifs occidentaux, le travail a été inductif : toutes les lois, toutes les règles qui, en Occident, sont des traductions de normes partagées font partie, de fait, de ma *charia*. Ainsi, la liberté, l'égalité de tous devant la loi, le respect des consciences sont l'expression de ma *charia*. Cette approche présente deux avantages, au-delà du fait même de réduire la *charia* à un code de lois divines fermées et intangibles. Le premier est justement de comprendre la *charia* de

façon plus holistique et plus ample et, en même temps, très dynamique, en mouvement, ouverte à la rationalité, aux cultures, aux productions humaines, *etc.* Le second apport tient à la force de cette approche qui, justement, brise la mentalité binaire qui nous donne toujours cette impression de composer entre deux univers clos. Dire que les normes et législations des sociétés occidentales en accord avec ma conception des valeurs – et c'est l'immense majorité des éléments constitutifs des législations – sont partie intégrante de ma *charia*, c'est non seulement me permettre de me sentir bien dans cet univers, mais cela m'impose de m'y sentir acteur, partie prenante, sujet agissant. La perception de l'environnement change du tout au tout : se sentir « occidentaux musulmans » n'est plus dès lors une espérance, mais un impératif moral autant que philosophique et citoyen.

Peut-être vous rappelez-vous la polémique suscitée par une interview de l'archevêque de Canterbury qui, en 2008, avait déclaré que la société britannique devait s'accommoder de la *charia* islamique : il avait prononcé le « sale mot ». Il a été mal compris et ses propos ont été tronqués. Or c'est un homme profond, informé, très nuancé et je l'ai défendu. Néanmoins, je me suis permis de critiquer cette idée d'accommodement à la *charia* ; même si ce droit est prévu par la loi britannique en matière d'affaires privées, j'estimais que les musulmans ne devaient pas s'engager dans cette voie et qu'une étude plus poussée des latitudes offertes par la loi commune leur permettait de rester en accord avec leurs principes et leurs règles.

J'avais dit la même chose lors de la polémique en Ontario, au Canada, sur les tribunaux d'arbitrage religieux des litiges conjugaux, dans le cas où les conjoints sont d'accord pour s'y référer. C'est un droit dont disposaient déjà les chrétiens et les juifs, les musulmans pouvaient donc y prétendre de la même façon. Ils l'ont fait et la polémique a pris des proportions incroyables. Je suis intervenu pour dire deux choses : oui, c'est un droit que les musulmans peuvent revendiquer, au nom du traitement égalitaire des confessions ; néanmoins, ils n'ont pas besoin de recourir à ces tribunaux et peuvent parfaitement gérer ces situations au sein du système légal commun. Deux raisons à cela. Tout d'abord, le contexte occidental, suspicieux vis-à-vis de l'islam, rend cette démarche problématique : elle serait perçue comme l'exigence par les musulmans de lois spécifiques et parallèles, ce qui, à l'exception d'un petit groupe de littéralistes *salafis*, est erroné. Mais surtout, les Occidentaux musulmans ne sont pas encore assez indépendants religieusement ; ces tribunaux d'arbitrage ne seraient que trop influencés par des avis juridiques issus des pays d'origine et de pays arabes ou asiatiques déconnectés des réalités occidentales, ce qui est plus dangereux encore. Il reste un grand travail à faire pour accéder à l'autonomie religieuse des

avis juridiques à énoncer dans nos sociétés. Trop d'opinions légales, de *fatwas* sont encore pensées et produites à partir des réalités de l'Arabie Saoudite, de l'Algérie, du Maroc, de l'Égypte, du Pakistan ou de la Turquie, entre autres.

C'est pourquoi je dis aux pays occidentaux que nous n'avons aucun problème avec la laïcité, que nous voulons son application à 100 % et de façon égalitaire. Et aux musulmans des États-Unis, du Canada, d'Angleterre, de France, de Belgique ou d'Allemagne, je dis : vous êtes chez vous, là est votre *charia*, non par erreur historique et par procuration, mais au nom d'une appartenance pleine, en termes citoyens autant que religieux. La *charia* n'est pas un système parallèle clos qui vous exclut, mais un système de valeurs et de finalités qui attend de vous que vous vous enraciniez, que vous développiez un sentiment d'appartenance fort. Ce que j'appelais déjà, dans les années 1980, l'« intégration des intimités » n'est autre que, comme je vous l'ai dit tout à l'heure, le développement de ce sentiment d'appartenance.

Dans les faits, le discours exige une révolution intellectuelle et tire sa puissance potentielle de ce changement de regard. Ainsi, je me sens français ou occidental non par opposition à mon appartenance à l'islam, mais au nom même de ce qu'exige de moi cette appartenance. L'islam ne me demande pas de n'être que « musulman », mais d'être un être humain, un citoyen, un intellectuel, un écrivain, un artiste, un travailleur, *etc.* La conception de la « voie islamique » m'interdit de développer une identité exclusive de musulman : elle m'appelle à assumer mes identités diverses à la lumière des finalités supérieures de ma philosophie de vie. S'ouvrent alors les horizons de la diversité des philosophies, de la multiculturalité dont nous parlions, de la diversité assumée au sein de la voie, de la *charia* comme philosophie de vie ouverte. Les littéralistes et les juristes qui ont réduit la *charia* à un code de lois s'opposent bien sûr à cette compréhension, mais, sur le terrain, elle a permis de révolutionner les approches : le légal n'est que le moyen d'une finalité supérieure et toute législation doit être fondée sur une philosophie du droit.

Il ne faut pourtant pas nier qu'il y a parfois des contradictions et qu'il faut faire des choix. Contrairement à ce que l'on dit, ces contradictions ou ces tensions sont rares, mais elles existent. C'est par exemple le cas de la loi du 15 mars 2004 sur le foulard à l'école. Je pense que c'est une mauvaise loi et qu'elle est profondément discriminatoire. Mais que faire ? Que répondre à cette jeune maman, et je la comprends, qui m'interpelle en me disant : « Ce sont de beaux discours, mais ma fille souffre et se sent humiliée d'être exclue de son école. » Je pense d'abord que les musulmans, en tant que citoyens, doivent continuer à se faire entendre de l'intérieur, avec un civisme exigeant, et à revendiquer le respect de la liberté de conscience. Que faire néanmoins ? J'ai

expliqué à cette maman que la tradition juridique islamique était flexible et prenait en compte les réalités sociales et les contraintes légales. Dans une telle situation, il faut opérer selon l'ordre des priorités : entre porter le foulard et aller à l'école, il faut choisir d'aller à l'école, qui est une finalité supérieure, et porter le foulard en dehors, si telle est la décision de la jeune fille. Mais l'éducation est prioritaire.

Des lois contestables ou injustes, il y en a toujours. Il faut les contester de l'intérieur et faire entendre d'autres voix. Un bon citoyen n'est pas un citoyen qui accepte tout de son gouvernement ou de la législation du pays. Non, il faut des femmes et des hommes qui, de l'intérieur, expriment leurs préoccupations et revendiquent leurs droits. C'était vrai aux États-Unis ou en Afrique du Sud quand, par le moyen de la loi, on légitimait le racisme ; et c'est encore vrai quand, par la loi, on stigmatise ou on empêche la parole critique, ainsi que vous le disiez de la loi Gayssot[6]. Est-il interdit d'en rediscuter ?

— *La désobéissance civile, cependant, n'est applicable que lorsqu'on a épuisé tous les recours.*

T. R. : Oui.

— *Edgar Morin, que vous inspirent les propos de Tariq Ramadan ? Pensez-vous qu'il est nécessaire d'enraciner son choix dans le cadre légal du pays où l'on vit et de prendre ses décisions en conscience ? Dans quelle mesure la loi, au sens juridique du terme comme au sens moral, s'accorde-t-elle ici à la voie intérieure ?*

E. M. : J'aimerais ajouter quelque chose de plus général sur la relation entre la loi et la voie. Je pense qu'à un moment donné, la voie doit primer sur la loi, la briser ou la transformer. Dans le fond, la tendance de la loi, surtout dans le cadre juridique hérité du monde latin, est d'être une chose immarcescible, qui ne peut être modifiée. Cette même idée se retrouve dans le monde religieux, puisqu'on parle de « loi divine ». Les Dix Commandements ne se discutent pas ! Or, si l'on se place du point de vue de l'histoire humaine, la loi fait souvent obstacle à la voie, car le propre de la loi est d'être statique, et le propre de la voie est d'être dynamique. Quand la loi n'est plus adaptée, elle empêche l'avenir de se réaliser. On peut donc dire que, dans le fond, la voie doit briser la loi pour lui substituer une nouvelle loi. Car l'attachement aveugle à la loi peut conduire au légalisme, qui consiste à dire : « Rien n'est plus sacré que la loi, elle doit être obéie inconditionnellement. » Maurice Papon s'est justifié en disant qu'il n'avait fait qu'obéir aux ordres, dans le cadre de la France officielle, légale du gouvernement de Vichy. Et il est vrai qu'il était difficile de dire aux fonctionnaires de Vichy : révoltez-vous ! Rares sont ceux qui se sont révoltés

pour participer à la Résistance, et ceux-là n'ont pas abandonné leur fonction, ils s'en sont au contraire servis comme d'une couverture pour lutter contre la loi.

Le problème est en soi contradictoire ou paradoxal. Nous avons besoin de lois, on ne peut pas vivre sans ; or la loi se présente toujours sous deux aspects. L'aspect extérieur qui s'impose, c'est le flic qui est là pour verbaliser, l'interdiction de stationner, *etc.* La loi intériorisée, elle aussi, est négative ou positive. J'obéis à la loi intériorisée, ce super ego de la société qui est inscrit en moi. J'obéis à la loi française, parce que c'est la loi de mon pays dont je suis citoyen et auquel j'adhère. L'intériorisation de la loi m'empêche d'être un délinquant, un criminel, d'obéir à toutes mes pulsions, *etc.* Qu'est-ce qui se passe chez le délinquant, quel qu'il soit ? Aucun super ego ne lui dit : « Vous faites partie de la communauté nationale » ; non, il appartient à sa bande, qui est sa vraie communauté. Je pense que nous avons tout autant besoin d'une loi intériorisée, qui suscite en nous le sentiment d'appartenance à une communauté, que d'une loi extériorisée qui nous empêche de céder à des débordements.

Mais tout ne peut se résumer à cela, puisqu'il y a la transgression. Je dirais même que tout principe absolu, s'il s'agit d'un problème vital, fondamental, doit connaître une transgression. Par exemple, l'interdiction de la torture est un principe absolu qui doit être respecté dans tous les cas ; mais supposons que quelqu'un ait caché une bombe nucléaire au cœur de Paris et sache l'heure à laquelle elle doit exploser, ne faudrait-il pas le lui extorquer ? Le problème est de savoir à quel moment peut s'appliquer la transgression. Ainsi, la loi démocratique suppose le respect des urnes ; mais si l'on avait pu empêcher le parti nazi d'arriver au pouvoir en niant le résultat du scrutin, peut-être aurait-on évité bien des catastrophes. C'est d'ailleurs l'argument avancé par les dirigeants algériens, qui n'étaient pas démocrates, lorsqu'ils ont invalidé les résultats favorables au Front islamique du salut (FIS) après les élections de 1992 : « Mieux vaut la dictature militaire que la dictature religieuse ! »

Il y a là un problème. Et l'on peut dire que la Résistance, que les résistances sont des transgressions de la loi. À partir de quand peut-on se le permettre ? La réponse est variable, mais je dirais que lorsqu'il n'y a plus aucun moyen d'expression du fait de la loi elle-même, il faut s'opposer à la loi. On ne peut donc pas parler en termes généraux et universels de « la » loi, mais vient un moment, dans des situations données, où l'on doit se poser le problème des lois à l'égard desquelles il convient d'être transgressif ou, au contraire, obéissant.

T. R. : Je vous rejoins sur de nombreux points, mais je pense aussi qu'il faut être très précis sur un certain nombre d'affirmations. Quand je parlais de l'intériorité, de l'intimité, je ne faisais pas directement référence au rapport à la

loi, mais au sentiment d'appartenance, au fait de se sentir chez soi dans le pays où l'on s'est installé. Ce sentiment exige une démarche volontariste des individus et une ouverture naturelle de la société en général, dont les institutions doivent être inclusives et reconnaître ses évolutions. L'intériorisation de la loi du pays participe de cette dynamique. On doit parvenir à dire, à sentir plutôt que ces lois sont nôtres – avec, bien entendu, les réserves de conscience naturelles quand la loi peut permettre ce que la conscience interdit. L'inverse peut être vrai aussi : la loi peut interdire ce que la conscience impose, comme dans le cas des lois d'exception ou d'apartheid légalisant le racisme. Dans ces situations, il faut peser entre l'objection impérative de conscience et le travail de réforme à partir de l'intérieur.

Oui, au nom de la voie, au nom des finalités supérieures, il faut parfois transgresser, s'opposer, refuser. Il faut néanmoins rester prudent et ne pas admettre trop vite des exceptions à la loi susceptibles de justifier le pire entre les mains de certains individus, et surtout de certains États. Au nom de l'intérêt supérieur de la lutte contre le terrorisme, on outrepasse les lois, on oublie les Conventions de Genève, on pratique la torture en déshumanisant les « terroristes » ou les « ennemis de la démocratie ». Il en va de même avec les résultats d'élections démocratiques comme en Algérie ou, plus récemment, en juin 2013 en Égypte : on refuse le résultat des élections, on renverse militairement un gouvernement élu, on tue des civils et des manifestants désarmés en se justifiant par la déshumanisation des islamistes. J'ai été très critique vis-à-vis du FIS ou des Frères musulmans, mes livres et mes articles en témoignent ; pour autant, rien ne peut justifier ces « transgressions » à la loi qui relèvent plus du cynisme politique que d'une digne référence à une voie aux normes supérieures.

Vous l'avez dit, il convient d'étudier ces situations au cas par cas et de façon circonstanciée quant aux intentions et aux calculs politiques. L'autorisation légale de la torture aux États-Unis, l'isolement total d'individus pendant des années sous une lumière artificielle permanente, ne sont pas acceptables. Même si des agents du gouvernement le justifient à l'aide de votre même exemple : que faire si un terroriste connaît l'emplacement d'une bombe et refuse de parler ? À mon sens, il faut être doublement vigilant et refuser ces dérives.

Sur la question du rapport entre la voie et la loi, je vous rejoins encore, toujours avec les précautions d'usage. Au cœur des références musulmanes, je travaille sur ces mêmes questionnements et exigences : le lien entre la loi, la règle et la finalité éthique. Il faut parfois reconsidérer l'application des lois, contester le caractère absolu de leur respect si le contexte a changé, si les

finalités sont trahies. C'est l'essence de ma démarche, qui consiste à réconcilier la loi et l'éthique et, dans l'univers de référence islamique, à contester l'application formaliste des règles au nom des objectifs supérieurs de l'islam. Le principe du moratoire sur la peine de mort, la lapidation et les châtiments corporels que je défends répond à cette logique : affirmer que c'est au nom même de l'islam, et non pour plaire à l'Occident, que nous devons faire cesser ces pratiques et ouvrir un débat interne pour avancer. Il en va de la conception même de l'islam, de la conception des hommes et de la vie. Les règles liées au credo ou à la pratique religieuse sont immuables, mais toutes les règles ne sont pas de même importance ni de même nature. Là encore, il faut traiter les choses par ordre de priorité et au cas par cas.

Dernier point critique : de même que l'on doit distinguer entre l'éthique et la loi et s'efforcer, tant que faire se peut, de réconcilier le légal et l'éthique, de même il faut éviter de rendre illégal tout ce qui serait considéré comme un péché du point de vue religieux. Il est des considérations personnelles, des choix de conscience, des déterminations intimes qui sont en deçà ou au-delà de la loi et que celle-ci ne doit pas sanctionner, confirmer ou condamner. C'est un vieux débat que ce rapport à la loi depuis Platon et Aristote. Kafka en a fait une obsession existentielle. L'histoire des traditions juive, chrétienne ou islamique est pleine de ces amalgames et de ces dérives. On a souvent confondu le péché et l'illégalité…

— *C'est récurrent dans l'histoire des civilisations et des religions. L'interdit est constitutif de la loi et s'établit en fonction d'une finalité supérieure. En Occident chrétien, l'Église et ses lois étaient présentes dans chaque aspect de la vie quotidienne et régissaient même l'intime. Je pense aux périodes de continences sexuelles, par exemple.*

T. R. : Oui, tout à fait. La distinction n'a pas toujours été claire entre la loi, qui régule les relations interpersonnelles, et le péché qui est souvent d'un autre ordre, celui de la conscience personnelle. Confondre les deux peut conduire à transformer la loi en une inquisition systématisée des consciences.

— *Et c'est Clément Marot jeté dans un cul-de-basse-fosse de la prison du Châtelet parce qu'il avait mangé du lard pendant le Carême ! De manière générale, les lois et interdits de l'Église se sont imbriqués dans les lois civiles. La censure en est un exemple révélateur, mais aussi certaines condamnations comme celle du chevalier de La Barre*[7]*. Le religieux devient alors un prétexte pour éliminer le « libre-penseur » à des fins politiques…*

T. R. : Oui, nous touchons là à des questions sensibles et difficiles. Avec

l’émergence de courants religieux littéralistes et l’instrumentalisation du sentiment religieux par les pouvoirs, même laïques, on en vient à des pratiques légales très malsaines. La liberté de conscience de chacun, par exemple celle de pratiquer ou non, de jeûner ou non, est mise à mal par deux phénomènes contradictoires mais objectivement alliés, en dernier ressort, comme cause de la régression. D’un côté, des littéralistes veulent s’instituer gendarmes des consciences personnelles et des pratiques individuelles ; de l’autre, des mouvements leur résistent et, pour défendre leur liberté de conscience, en viennent à multiplier les provocations collectives, figeant ainsi le débat. On peut penser qu’il s’agit là de « transgressions » et estimer que c’est ainsi que les choses évolueront. Je n’en suis pas sûr et l’histoire de la transgression ou du fait transgressif en Orient, au-delà même de la civilisation islamique, n’est pas du tout similaire à l’expérience occidentale. Les histoires et les repères sont différents.

Vous dites qu’il est parfois nécessaire de « transgresser » la loi au nom de la dignité ; je préfère, en ce qui me concerne, ne pas utiliser ici la notion de transgression. J’en comprends le sens, mais, pour moi, la désobéissance civile n’est pas du même ordre. Quand mes concitoyens suisses ont refusé, durant la Seconde Guerre mondiale, d’obéir à la loi interdisant l’entrée de Juifs en Suisse, ils ne transgressaient pas mais réconciliaient le pays avec un principe supérieur, ce qui n’est pas du même ordre. Quand mes coreligionnaires, les dignitaires de la mosquée de Paris, ont établi des faux documents de conversion de juifs à l’islam pour les protéger de la déportation sous l’occupation allemande, ils ne commettaient pas le péché de mensonge, ils ne transgressaient pas, ils appliquaient le principe supérieur de la protection de la personne et de la dignité humaine. Ceux qui, aux États-Unis, ont refusé d’aller au Viêtnam, des dizaines de chrétiens, Muhammad Ali, Cassius Clay avaient éthiquement raison contre le gouvernement et la loi : ils ont été emprisonnés, mais s’agissait-il d’une transgression ? Je n’utiliserais pas cette notion dans leur cas.

Il faut pourtant aborder de front cette question de la transgression morale car, contrairement à ce que l’on croit, dans le concert des civilisations, l’Occident est minoritaire quant à la conception positive qu’il se fait de la transgression, notamment dans le domaine des arts. Il existe un vrai questionnement chez les musulmans. La raison en est double : d’abord, l’amalgame et la confusion entre la loi stricte et le péché ; ensuite, la relation entre l’expression artistique et l’éthique. La conception occidentale a souvent été de considérer que l’art échappe à la morale et que c’est son essence même de transgresser, de dépasser des limites et qu’au fond, littérairement, artistiquement, tout est permis ou doit

l'être. Les autres civilisations du monde, dont la civilisation islamique, n'ont jamais abordé les choses de cette façon. L'art y est toujours considéré comme une invitation à l'élévation, nourrie par des considérations éthiques. La question critique consiste à déterminer les limites du permis, les justifications de l'interdit, la permission ou non de « transgressions » et au nom de quoi. Il y a des littéralistes partisans du « tout interdit » et, sur les traces de l'Occident, d'autres qui revendiquent le « tout est permis » ; entre ces deux courants, on trouve l'immense majorité des savants, des intellectuels et des citoyens ordinaires qui se débattent sans savoir quelles sont les bonnes réponses.

Ces questions se retrouvent en Amérique du Sud, en Afrique, en Asie : qu'est-ce que la liberté artistique ? Quelle justification a la censure et où commence-t-elle ? Avec le Centre de recherche pour la législation islamique et l'éthique (Cile[8]), nous venons justement d'organiser un séminaire sur l'art et l'éthique. Certains de mes amis, en Occident, n'en comprenaient même pas l'intitulé : pour eux, justement, l'art n'a rien à voir avec la règle morale ou la préoccupation éthique. Or, dans tous les univers spirituels et religieux, chez les hindous, les bouddhistes, les juifs, les chrétiens et les musulmans, même dans les cultures traditionnelles, l'art est lié à l'éthique aux valeurs, au sens. Il a une fonction de libération de l'imaginaire collectif, mais avec une finalité d'expression d'une conception de la vie, de l'humain et d'une élévation intellectuelle spirituelle. Durant le séminaire, nous avons invité à débattre des artistes et des savants des textes religieux. Ce fut édifiant. Un savant affirmait que l'art en islam est l'expression du beau et du bien. Une artiste et réalisatrice l'a interpellé : qu'en est-il quand le laid ou le mal sont rendus « beaux » ? Dans la tradition musulmane, ces questions, posées ainsi, sont relativement nouvelles.

Ce débat a montré toute la complexité d'une question qui ne peut se résumer soit à tout interdire, soit à tout permettre au nom de la liberté de l'art. Il est légitime que les civilisations et que les religions s'interrogent, de l'intérieur, sur la question de l'imaginaire et de l'expression artistique. Que veut dire la phrase : l'art est élévation ? Que veut dire le mot « transgression » ? Quand Platon bannit les poètes de la République vertueuse, quand Aristote parle de catharsis, quand Rousseau veut interdire le théâtre, quand Dostoïevski affirme que l'art est la lutte du bien contre le mal dans ce champ de bataille qu'est le cœur de l'homme, ils déterminent un horizon éthique de fait. Mais si, au nom de la liberté absolue en art, on finit par ne plus pouvoir distinguer ce qui est vraiment artistique de ce qui ne l'est pas ? Parler d'art ne suppose-t-il pas, par essence, qu'il faille définir l'art, déterminer des contours, délimiter des horizons ? Ou bien tout et n'importe quoi peut-il devenir « de l'art » ? Je comprends parfaitement votre rapport à la transgression en termes légaux et je peux adhérer à cette conception ; j'aimerais

néanmoins plus de précisions sur la question morale et éthique car nous pourrions bien être en désaccord.

E. M. : Transgression, innovation, création, ces termes renvoient l'un à l'autre, mais on peut simplement transgresser des règles qui semblaient évidentes. Beethoven l'a fait en musique, et le dodécaphonisme de Schönberg…

T. R. : Oui, cela relève d'un autre ordre. Que dites-vous de l'éthique en art ? Quel est le sens de la transgression ici ? Le mal peut-il, ou doit-il être un moteur de l'expression artistique ?

E. M. : Je trouve que l'expression artistique échappe à la moralité de l'auteur ou à ses idées ; l'auteur peut être mesquin, vil, médiocre, et produire une œuvre merveilleuse.

T. R. : Je parle de l'œuvre elle-même, non de son auteur. C'est une vraie question qui se pose dans le domaine philosophique et religieux : que penser d'une expression artistique qui glorifie le mal de façon admirable ? Chacun se souvient de l'interpellation de Baudelaire dans *Les Fleurs du Mal*, dont le titre illustre bien le problème : « Hypocrite lecteur, mon semblable, mon frère… » Léo Ferré, provocateur, ajoutait : « Le mal, c'est bien ! »

E. M. : Il y a des expressions artistiques où le mal est transformé au service du bien. Dans *La Tragédie de l'homme*, Imre Madách, auteur hongrois romantique du XIXe siècle, raconte l'histoire de l'humanité, depuis la création de l'homme et de la femme jusqu'à l'an 3000 et quelque. Tout se termine mal : le Soleil s'est presque éteint, la Terre est devenue froide, ne reste qu'un couple d'Esquimaux hagards. Mais la femme accouche, un enfant vient au monde, aussitôt l'espoir renaît. À la fin, Dieu parle à ses anges et dit : « Approche-toi, Satan. Ta fonction négative fait partie de mon plan. Toi qui nies toujours, tu apportes quelque chose… » Le mal apparent, comme la négativité dans la philosophie de Hegel, devient un bien ; le négatif est activité de l'esprit, critique permanente… Peut-être le mal absolu est-il ce qu'en disait Dostoïevski : la cruauté, infliger la souffrance et le supplice à un enfant. Certaines œuvres parlent de la cruauté, mais la glorifient-elles vraiment ? Si le mal apparaît dans l'art, je ne pense pas qu'il y soit glorifié en tant que tel.

T. R. : C'est un point de vue intéressant et tout à fait vrai. Mais, somme toute, du simple fait de dire que l'expression artistique du mal sert parfois le bien, vous lui reconnaissez une fonction morale. Il reste que nous n'avons pas tous la même conception du mal. Les musulmans, comme tous les croyants de toutes les traditions, font face à des questions fondamentales sur la question des

expressions culturelles, de l’art et plus largement des divertissements. C’est bien sûr un questionnement sur la liberté, mais aussi une réflexion de fond sur l’art qui exprime, intègre ou célèbre le mal. Nietzsche voulait que, de chameau, l’homme devienne un enfant innocent au-delà de la force du lion : l’enfant est « par-delà le bien et le mal », et l’artiste est un enfant qui projette de l’être. Comme disait Picasso : « On met longtemps à devenir jeune. » Autant de réflexions cruciales, car il faut se déterminer d’une façon ou d’une autre sur la question du mal, de l’éthique et de l’art. Au-delà de l’interdit ou de la délimitation d’un champ restreint du permis, les musulmans n’ont pas vraiment abordé cette question de front.

E. M. : Je ne vois pas d’exemple concret d’œuvre à la gloire du mal.

T. R. : Encore une fois, tout dépend de votre définition du mal. Dans les traditions religieuses, le mal peut être l’immoralité et, de fait, toucher des choses simples : la vulgarité, la violence, la nudité, la perversion, *etc.* Doit-on poser une limite à l’immoralité ou à une certaine conception de celle-ci ? Quand on montre tout, est-il légitime de le montrer au nom de l’art qui transcende tout ? Aujourd’hui, dans 99 % du monde majoritairement musulman, la réponse est clairement « non ». Ainsi, on exprime deux attentes : il importe de définir l’art et sa fonction et d’en déterminer les limites. Le débat, pourtant, n’existe pas. On se réfugie derrière des interdits et parfois des condamnations spectaculaires d’artistes qui seraient allés trop loin, mais sans réflexion sérieuse et approfondie.

E. M. : La fonction de l’art, à mon avis, est de stimuler ce sentiment esthétique plus ou moins présent dans tout être humain, de lui donner une émotion forte qui soit le spectacle de ce qu’il considérera comme beau ou comme fort, éclairant, élucidant.

T. R. : C’est une belle expression, mais diriez-vous, au nom de cette noble expression du sentiment esthétique, que tout est permis en art ?

E. M. : Ma tendance serait d’écarter toute censure, mais cela n’empêcherait pas ma critique.

T. R. : Le principe premier est la liberté, puis vient la critique, nous sommes d’accord. Mais quelle en est la substance ?

E. M. : Actuellement, surtout en peinture et en sculpture, nous sommes à l’époque du « *shit art* », de l’art dégradé, qui consiste à exposer un tas de merde dans une galerie. Nous sommes parvenus à un stade de décomposition de l’art, mais cette décomposition est le prélude à une recomposition.

T. R. : Pour vous, le « *shit art* » n'est donc plus de l'art ? Quand cesse-t-on donc d'être dans l'émotion artistique ?

E. M. : Pour moi, c'est grotesque et bouffon. Mais je le tolère ! De même, ce qu'on a appelé le Nouveau Roman semblait avoir atteint une limite en éliminant le sujet, la narration, *etc.* Finalement, cela a permis de créer un certain nombre de techniques que le roman plus classique a intégrées. En peinture, je reconnais que certaines œuvres abstraites me frappent – Hartung ou Soulages, par exemple –, mais, en général, je préfère tout ce qui est figuratif. Je comprends que l'on prenne des libertés en art, mais je pense que l'important, en musique comme en peinture, c'est le sublime. La Sixtine de Michel-Ange, dont j'ai pu récemment admirer les scènes en détail dans un énorme album, m'a donné cette impression de sublime. Je pense qu'un certain art peut conduire au sublime. La difficulté est d'y parvenir. Seuls quelques grands créateurs en sont capables : Tolstoï avec *Guerre et Paix* et Dostoïevski avec *Les Frères Karamazov*, par exemple. Ils communiquent un sentiment extraordinaire où le beau est dépassé par le sublime.

Dans le fond, l'épanouissement de notre être, de notre humanité, vient de ce que l'on peut appeler l'extase, pas seulement mystique, mais esthétique. Une musique m'a mis toujours dans cet état : le premier mouvement de la *Neuvième Symphonie* de Beethoven. Quand je l'ai entendu pour la première fois, j'avais quinze ans. À l'époque, j'avais beaucoup de cheveux : ils se sont tous hérissés sur mon crâne ! J'ai eu le sentiment absolument incroyable qu'une vérité, la plus profonde qui soit, m'arrivait de l'extérieur pour rejoindre et mieux révéler ma vérité intérieure. Ce message, le plus grand de ma vie, je ne pouvais même pas le traduire en paroles. Ce sont ces moments grandioses, ces moments ultimes de l'art qui me portent.

T. R. : Je partage ces expériences : la lecture d'un poème, un morceau de musique, une œuvre littéraire ont pu me faire vivre un moment intense, une élévation, un bouleversement, parfois dans la souffrance, parfois dans le bien-être et la paix. Des œuvres m'ont grandi, vraiment grandi, et m'ont parfois découvert à moi-même. La poésie a joué un rôle déterminant dans ma vie, de Hugo, Nerval à Baudelaire et Rimbaud, mais aussi les réflexions des torturés que furent Balzac, Dostoïevski, Tchekhov, Kafka, Proust et Nietzsche sur l'art et la vie – et tant et tant d'autres ! Dans les sociétés majoritairement musulmanes, tiraillées entre de riches mémoires et traditions, et la domination culturelle de l'Occident, ces questions suscitent une crise profonde. Il faut interpeller la conscience musulmane sur ces questions…

E. M. : Et pourtant il y a eu Bagdad, Cordoue, la Perse !

T. R. : Mais bien sûr, et pas uniquement. Toutes ces sociétés regorgent de richesses culturelles et artistiques qui sont souvent oubliées et niées du fait d'un retour à une norme censée être protectrice, mais qui est surtout étouffante, aliénante, empêchant toute créativité. C'est pourquoi je questionne les objectifs et les finalités, c'est pourquoi je mets en avant la notion de bien-être ou de bien-vivre comme condition de l'accomplissement spirituel. Et l'art en fait partie. Des philosophes, des penseurs ou des juristes comme al-Fârâbî, al-Kindi, Miskawayh ou Ibn Tufayl – dont s'est inspiré Daniel Defoe pour *Robinson Crusoé –*, ou encore Ibn Rushd (Averroès) ont abordé la question du bonheur, du bien-être et de l'imaginaire. Nous devrions nous en inspirer, nous réconcilier avec cette tradition. Je ne cesse de le répéter. Depuis des années, je suggérais à mon ami Cat Stevens de renouer avec la musique, qu'il avait cessé de pratiquer en devenant musulman. Il avait acquis la conviction que cela contrevenait aux principes islamiques. Vingt-huit ans plus tard, en 2006, c'est l'évolution de son fils qui l'a rendu à la musique et à la chanson. Il y est revenu avec une densité différente, une réflexion approfondie sur l'esthétique et la spiritualité – et il faudra du temps encore pour qu'il retrouve l'énergie et la qualité créatrices des années 1970. Mais il pose les bonnes questions. Il ne s'agit pas de nier les préoccupations éthiques, car l'art a ses exigences également, comme vous l'avez dit, mais cela ne peut justifier l'étouffement de l'imaginaire, l'appauvrissement de la créativité et la sclérose de la production artistique d'un point de vue général. Nous vivons une crise ; j'essaie de poser les jalons d'une libération de la conscience musulmane contemporaine au nom même des finalités de nos espérances spirituelles.

E. M. : Cela me rappelle la fameuse phrase de Gide : « On ne fait pas de la bonne littérature avec de bons sentiments. » Ce n'est pas une vérité universelle, Tolstoï l'a démontré – et Dostoïevski, mais ils affrontaient le problème du mal. Stavroguine, dans *Les Démons,* est par exemple un personnage à la fois colossal et d'une formidable complexité ; tout en étant démoniaque, quelque chose d'autre souffre terriblement en lui. Là sont le génie et le sublime de Dostoïevski : c'est toute la complexité et la contradiction humaine, même chez le pire individu.

Cela nous ramène au thème du pardon et de sa légitimation. Le pardon n'est pas une chose que l'on donne à qui la demande, il doit être accordé à celui qui ne le demande pas. C'est un pari, un risque, mais c'est un pari sur la possibilité que l'humanité finisse par vaincre l'inhumanité de celui à qui l'on pardonne. Avec ses risques et ses périls, le pardon transgresse – nous y revenons – cette loi qui nous vient de très loin, la loi du talion. C'est pourquoi je trouve sublime, dans

l'Évangile, le pardon à la femme adultère que les hommes voulaient lapider (Jean 8, 2-11), et surtout l'extraordinaire pardon du Christ sur la Croix : « Père, pardonne-leur car ils ne savent pas ce qu'ils font » (Luc 23, 34). En termes mystiques ou moraux, cela renvoie à ce qu'auraient pu dire Marx ou Freud : les hommes ne savent pas ce qu'ils font. Les Grecs, d'ailleurs, pensaient que les méchants sont des inconscients et des imbéciles ; s'il était intelligent, le méchant ne serait pas méchant ! C'est là une vue unilatérale, car il y a en l'homme des forces de méchanceté et de cruauté. Le pardon a pour but de voir ce que l'on peut faire de celui qui a fait le mal.

Nous avons connaissance de criminels qui se sont rachetés et se sont parfois transformés de l'intérieur. J'ai connu un professeur d'université à Rennes – son cas a défrayé la chronique – qui avait quitté sa femme pour se remarier avec une étudiante. Par la suite, il rencontre une autre étudiante dont il tombe amoureux. Sa deuxième femme lui reprochant de ne plus avoir de rapports sexuels avec elle, il l'étrangle en lui faisant l'amour, puis enterre le corps dans le jardin de sa villa et part en congrès à Rio avec sa maîtresse. À son retour, la famille de sa femme s'inquiète et comme cet intellectuel, spécialisé en biologie, n'est pas un criminel très habile, la police finit par découvrir le cadavre. Lors du procès, il assure qu'il a été saisi d'une crise de démence. Son avocat lui évite l'échafaud et on l'incarcère à la centrale de Saint-Maur, près de Châteauroux, dont nul ne s'évade. Il m'écrit de sa prison, me dit qu'il a lu *La Méthode*, me raconte son histoire et précise que je suis libre de ne pas lui répondre. J'obtiens un droit de visite et découvre une prison étonnante, tout en profondeur, composée de plusieurs cercles concentriques d'enfermement. J'y trouve un homme un peu plus vieux que moi, petit, râblé, alerte. Alors que j'avais déjà des cheveux poivre et sel, les siens étaient encore roux. Et là, dans cette prison, j'apprends que cet homme a poussé des analphabètes, des Roms, des Maghrébins, à entreprendre des études, un autre à écrire une thèse. Il s'était transformé en saint, entièrement dévoué à ses codétenus de misère. Je l'ai aidé à créer un cercle culturel où j'ai pu faire venir des personnalités telles que François Furet, Pierre Nora, la crème de l'intelligentsia française !

Un jour, alors qu'il était emprisonné depuis une dizaine d'années, il me dit : « Je pense avoir payé ; maintenant, j'aimerais bien sortir. » C'était en 1981, François Mitterrand venait d'arriver au pouvoir et Robert Badinter avait fait abolir la peine de mort. Comme j'avais connu Mitterrand dans la Résistance, je décide de lui écrire. Il y avait alors, à la suite de la loi Badinter, un reflux d'opinion ; certains pensaient que les criminels étaient trop chouchoutés, qu'ils avaient la télévision dans leur cellule, *etc.* Bref, Mitterrand n'ose pas le relâcher, mais il accorde une remise de peine. Je transmets la nouvelle à mon ami et

continue à le voir au cours des deux années suivantes. « Si je sors, s'inquiète-t-il, que va-t-il se passer ? Jamais je n'oserai revoir mes filles. » Je lui réponds que je reste à sa disposition.

Arrive un événement incroyable. Une de ses étudiantes, qui n'avait jamais osé lui déclarer sa flamme, était devenue enseignante de sciences naturelles au lycée français d'une capitale du Moyen-Orient. Elle passe un jour ses vacances en France et demande à l'avocat de mon ami ce qu'il est devenu. L'avocat répond : « Je ne sais pas, demandez à Edgar Morin. » Elle vient me trouver, me demande son adresse, lui écrit. Il lui répond et aussitôt ça flambe comme de l'amadou ! Elle va le trouver à Saint-Maur, ils s'aiment d'une passion brûlante… Il me répète : « Je veux sortir ! » Je réussis à lui obtenir une liberté conditionnelle. À sa sortie de prison, il me demande d'être témoin à son mariage et, privé de tous ses droits professionnels, suit sa nouvelle femme dans son pays du Moyen-Orient, alors en pleine guerre civile. Celle-ci avait divorcé d'un inspecteur d'académie qui parvient à lui faire perdre son poste et les contraint à rentrer en France où mon ami, persuadé de faire le malheur de toutes les femmes, disparaît dans la nature. Sa femme me supplie de le retrouver. Mon ami reparaît et ils refont vie commune.

Épilogue : lorsque, en 2008, les éditions du Seuil republient *La Méthode* en deux volumes sur papier bible, une soirée est organisée à la Maison de l'Amérique latine, à laquelle je souhaite que mon ami soit associé. J'avais dédié l'un de mes livres « à l'enfermé », sans citer son nom, car il avait relu et travaillé mes manuscrits. Il me fait part de ses craintes, me dit qu'il n'a pas parlé en public depuis trente ans et qu'il n'osera jamais. Et moi de lui répondre : « Il faut parler. » Au cours de cette petite cérémonie, il a commencé en disant : « Edgar Morin n'écrit pas aussi facilement qu'on pourrait le croire, j'ai revu ses manuscrits… » J'étais très ému. Sa femme, elle, était radieuse : « J'ai retrouvé le grand maître que j'ai connu ! » Tout cela pour dire que la rédemption est possible : je le sais !

— *La rédemption par l'amour, comme dans* Les Misérables…

E. M. : Avant l'amour ! Il s'était mis au service de ses camarades détenus et j'ai vu combien ceux-ci l'aimaient.

T. R. : Quelle belle histoire, extraordinaire et pourtant si ordinaire ! C'est une porte par laquelle on devrait entrer dans toutes les philosophies et toutes les religions du monde : avant la foi et l'idéologie, savoir que l'être humain a les moyens des plus belles rédemptions, des révolutions intimes les plus inattendues, des transformations et des métamorphoses les plus surprenantes. Tout est possible tant qu'il y a de la vie. Au Brésil, dom Hélder Câmara m'a fait

redécouvrir cette notion d'amour si chère aux spiritualités les plus profondes et les plus exigeantes. L'amour est une école du pardon, et le pardon est la lumière de l'amour. Votre histoire me touche, mais c'est aussi votre attitude qui m'émeut : votre écoute, votre confiance, votre fidélité. Oui, la rédemption est possible, dès lors que des cœurs s'ouvrent pour lui permettre de se réaliser.

Une tradition liée aux « branches de la foi » affirme : « Cherche soixante-dix excuses à ton frère et, si tu n'en trouves pas, imagine qu'il en est une que tu ne connais pas. » En substance, cela signifie que le pardon ne s'obtient pas à la requête du condamné, il répond à l'exigence intime, à la lutte intérieure de l'offensé. Une formule coranique stipule : « Dieu commande la justice et l'excellence. » Cette formulation est fondamentale. La justice est de l'ordre du droit que l'on peut et doit revendiquer dans la dignité ; mais le pardon, la compassion sont de l'ordre de l'excellence et du dépassement de soi qui nous font considérer non pas le droit pour soi-même, mais la rédemption pour autrui. On peut être juste et égocentré ; on ne peut le rester si l'on offre le pardon du cœur.

Il est des événements, des moments, des instants même qui m'ont changé. J'ai vécu une histoire similaire à la vôtre, au Canada, avec un détenu condamné pour meurtre avec violence. En prison, il était devenu un modèle, un être de cœur, de service et d'amour. Il y avait quelque chose de particulier dans son visage, la tristesse d'un regard qui voit « autre chose ». En sortant de là, je me rappelle avoir dit à l'aumônier : « Le paradoxe est que la prison l'a libéré. » Il m'a répondu en souriant : « Et nous, nous entrons dans la grande prison… » Oui, tout est possible dans le pardon comme dans la transformation de l'être. Au cœur de ma foi, pour répondre à Dostoïevski, je sais que tout n'est pas permis avec Dieu, mais que tout, avec Dieu, est toujours possible. Nous nous retrouvons là profondément, cher Edgar, sur une conception de l'homme qui se révèle par cette façon d'envisager le pardon comme une invitation, comme un appel, comme une foi qui offre à autrui les voies de sa rédemption, de sa renaissance et de son élévation.

Notre dialogue, notre voyage nous a fait parvenir au cœur de l'essentiel. Ce pourrait être une belle note finale, en même temps que le début d'un voyage fraternel, métamorphosé par la reconnaissance intellectuelle et la complicité des cœurs. On peut se métamorphoser, grandir, devenir meilleur à travers le pardon. Le pardon révèle tant…

— Je crois aussi en cette capacité en nous de devenir meilleurs. Comme s'il était ainsi possible de ressusciter dès ici-bas !

E. M. : Le fait que, par le pardon, on puisse réveiller quelqu'un, réveiller les

forces qui sont bonnes en lui, est en effet merveilleux.

*

Bien qu'il ne fût pas encore tard dans la soirée, chacun préféra terminer l'entretien sur cette note. La merveille du pardon nous avait mis en paix. Le soir venu, nous restâmes à la Mamounia pour y dîner ; Edgar Morin hésitait entre trois restaurants. Après avoir examiné les cartes, nous décidâmes de manger italien. L'entretien devint art d'échanger autour d'une table, dans une convivialité fraternelle ; l'humeur était belle et la nuit douce et tiède : ce qui se dit alors n'appartient qu'à ceux qui l'ont partagé…

---

1. *31, Rue de la République*, Actes Sud, 2009.

2. « Le piège du communautarisme », *Libération*, 14 janvier 2004.

3. Sherman Jackson, *Islam and the Problem of Black Suffering*, Oxford University Press, 2009.

4. Actes Sud, 2003.

5. Tawhid, 1994.

6. Voir page 141.

7. François-Jean Lefebvre, chevalier de La Barre (1745-1766), condamné à la décapitation par le Parlement de Paris pour blasphème et sacrilège.

8. Pour les activités et les publications de ce Centre dirigé par Tariq Ramadan, voir www.cilecenter.org